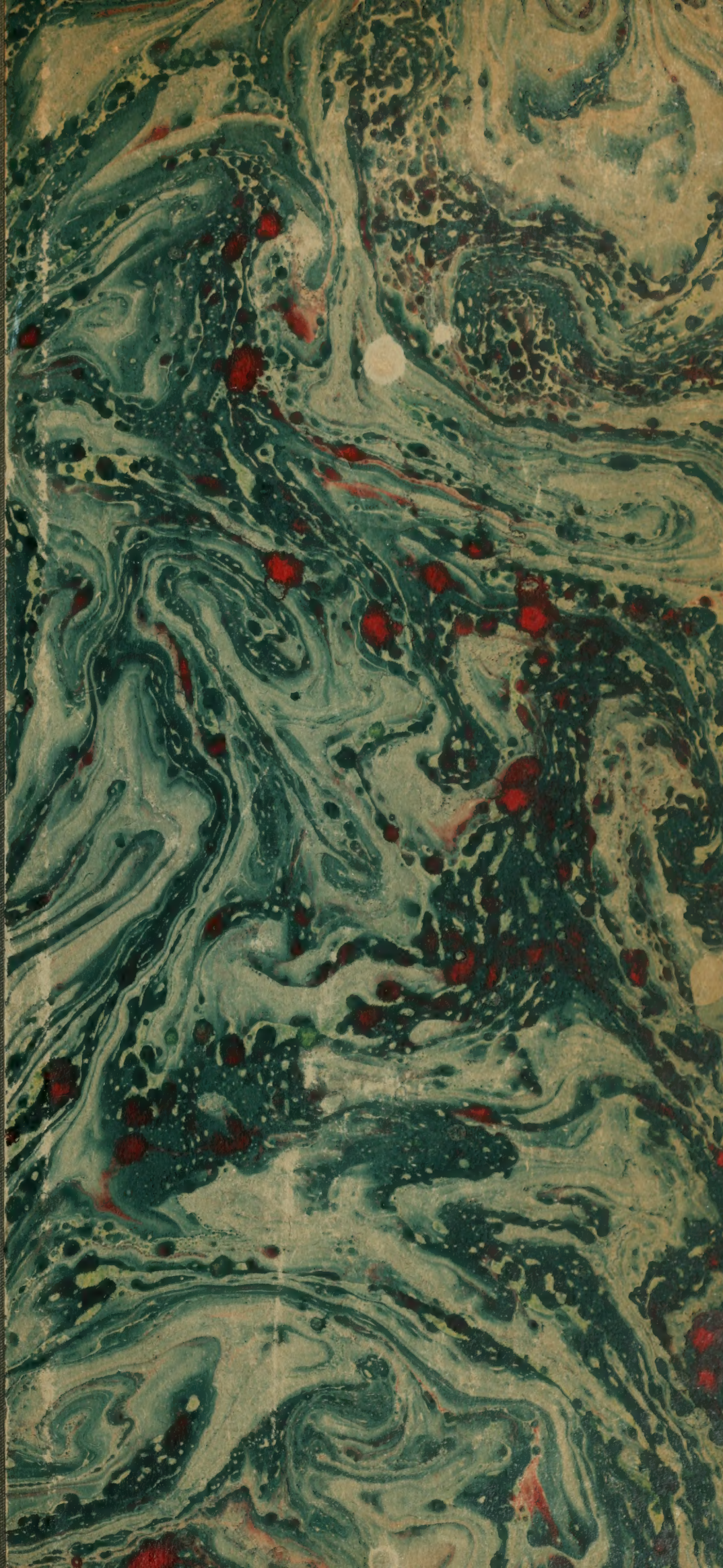

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/essaisurlathol00beuz

ESSAI

SUR LA

THÉOLOGIE D'IRÉNÉE

ESSAI

SUR LA

THÉOLOGIE D'IRÉNÉE

ÉTUDE D'HISTOIRE DES DOGMES

PAR

P. BEUZART

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1908

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

NOV 14 1931

1276

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage est bien, comme l'annonce son titre, un essai, il ne prétend pas être autre chose. Il est dû à un concours de circonstances qui justifieront peut-être son apparition aux yeux d'un lecteur bienveillant.

L'auteur, après avoir étudié la théologie à un âge où l'on est d'ordinaire engagé dans l'activité pratique, a senti le besoin de fortifier et d'étendre les connaissances qu'il avait pu acquérir en fréquentant les facultés de Lausanne et de Paris. Il lui a paru que c'était un moyen de rendre plus utile et plus fécond un ministère qui doit être de lumière et de vérité en même temps que d'amour; que c'était aussi un devoir envers ses anciens maîtres dont plusieurs, hélas! sont entrés dans leur repos, regrettés de leurs élèves et de l'Église, que de continuer par un labeur individuel une étude dont ils avaient cherché à lui inculquer le goût.

Grâce aux conseils et aux encouragements d'hommes excellents que je ne puis désigner ici, grâce à la liberté d'esprit que laisse parfois une église de campagne, il a été possible d'exécuter en quelque mesure le dessein d'affermir des connaissances théologiques déjà acquises et il a semblé naturel de consacrer ce travail par des examens qui appellent des thèses comme leur complément indispensable. Ce complément apparaît ici.

Il faut dire cependant que cette seconde étape a différé de la première par le champ de travail et par les conditions d'existence, si bien que les vacances seules ont fourni le loisir nécessaire pour mener à son terme l'œuvre entreprise. Les nécessités du ministère, les soucis et les joies d'une petite œuvre d'évangélisation ont interdit la continuité dans l'effort à fournir, ceci n'est pas une justification mais une explication du retard apporté à la mise au jour d'un travail qui, sans être considérable, a demandé quelque assiduité à son auteur.

Par suite de l'éloignement de tout centre théologique, du manque d'ouvrages spéciaux et d'une bibliothèque que l'on puisse aisément consulter, il a paru sage de s'appliquer surtout à la lecture de l'œuvre d'Irénée. Cet essai résulte d'un entretien prolongé avec le texte, puisse-t-il aider à faire connaître une période bien attachante de l'histoire de l'Église et faire aimer un homme qui, malgré ses lacunes et ses erreurs, a eu une âme vraiment pastorale et a su unir un esprit de douceur à une inébranlable fermeté lorsqu'il s'est agi de ce qu'il considérait comme la vérité divine.

En lisant ces écrivains des premiers âges du christianisme, l'on ne peut s'empêcher de s'écrier parfois avec celui dont nous nous occupons : Comment ceux qui ont sacrifié leur vie jusqu'à la mort à cause de l'Évangile pourraient-ils parler suivant la manière commune des hommes ! *Qui ergo usque ad mortem tradiderunt animas propter evangelium Christi, quomodo poterant secundum insitam opinionem hominibus loqui?* III, 12, 13. C'est bien l'Évangile qui donne vie, intérêt et actualité à ces écrits sur lesquels est tombée la poussière de bientôt vingt siècles et que notre génération étudie avec un intérêt qui, loin de diminuer, va toujours croissant.

Les citations du grand ouvrage d'Irénée Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως sont faites d'après l'édition

Stieren parue à Leipzig en 1853 et d'après la numérotation employée dans cette édition.

Un traité mentionné par Eusèbe dans son Histoire ecclésiastique, V, 26, sous le titre Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, découvert dans une traduction arménienne à Erivan en 1904 et édité avec une traduction allemande en 1907, a fourni également quelques indications.

Les citations d'Eusèbe sont faites d'après l'édition de Dindorf parue à Leipzig en 1890.

Douai, mars 1908.

BR
1531
.E5

INTRODUCTION

L'époque où a vécu Irénée est des plus importantes pour l'histoire de l'Église. On posait alors les fondements sur lesquels devaient bâtir les générations suivantes ; on traçait le dessin de l'édifice, sinon jusque dans les détails du moins dans les grandes lignes, tellement que les successeurs n'eurent qu'à continuer une entreprise commencée. Avec quelques autres personnalités religieuses de son temps, Irénée inaugure l'Église catholique.

Il est une des grandes figures qu'on rencontre en commençant à parcourir la longue galerie des hommes illustres de l'histoire ecclésiastique. A dire vrai, d'autres le dépassent : Irénée n'a pas le violent génie d'un Tertullien ni la puissance spéculative avec la hauteur de vue d'un Clément d'Alexandrie, tous deux ses contemporains; ses horizons sont plus bornés, son caractère est plus paisible, son esprit moins ardent. Il y aurait injustice à le ranger parmi les hommes de second plan et cependant il n'est pas tout à fait au premier.

Malgré cela, ou peut-être précisément pour cela, il a toujours été tenu en haute estime, sa mémoire n'a pas été discutée comme celle d'un Origène ; il est entré de plain-pied dans le cercle des écrivains ecclésiastiques autorisés, dont l'opinion est décisive, ce n'est pas un grand docteur, c'est un docteur de poids, un théologien avec lequel on est en sécurité. Irénée a reçu sans aucune difficulté l'estampille ecclésiastique. Sans discussion on l'a rangé parmi les écrivains dont la mémoire n'est entachée d'aucune ombre dogmatique. Pourquoi cela, sinon parce

qu'il a été un théologien ecclésiastique par excellence, strictement orthodoxe, représentant fidèlement la pure doctrine, demeurant au milieu du courant de la tradition? Il peut y avoir à ajouter chez lui, il n'y a du moins rien à retrancher. Il n'a pas émis de doctrine hardie ou hasardée, il n'a pas, dans un essor audacieux de sa pensée, franchi les limites imposées par l'Église ; ces limites il ne les a pas seulement respectées, il les a fortifiées, il s'est appliqué à établir plus et mieux que ses prédécesseurs la différence entre ce qui est licite et ce qui est prohibé.

Irénée n'a pas écrit, comme il arrive aux hommes de génie, poussé par un besoin intérieur, par le désir d'exprimer les pensées qui bouillonnent au-dedans, par la nécessité de donner essor à une intense méditation ; il n'a pas écrit en penseur, en pur théologien, il a écrit en évêque, en pasteur qui veille sur son troupeau. Son œuvre ne résulte pas d'une inspiration puissante et pressante, elle résulte d'une nécessité extérieure. Irénée n'est pas l'architecte inspiré qui construit un temple ou un palais dont l'harmonieuse composition, la pureté des lignes, l'ordonnance des parties témoignent de la passion du beau; c'est l'ingénieur qui, ayant à défendre une place contre l'ennemi, élève des bastions, creuse des fossés, établit des redoutes et dirige des sorties contre l'assiégeant.

Sa théologie en reçoit un caractère tout particulier. Elle est, si l'on peut ainsi dire, négative plutôt que positive. Ce n'est pas une œuvre venue d'un jet, un organisme avec une idée centrale, un système régulier et proportionné mais une série de propositions et de thèses amenées par les enseignements des hérétiques.

L'assaut est-il donné sur un point, notre auteur y court, sur un autre point, il s'y rend, dans un troisième endroit, on l'y trouve encore. On voit que son travail revêt du même coup un caractère polémique, un peu fragmentaire et occasionnel. Son principal ouvrage est un livre de combat. Chose étrange, cet homme dont le nom symbolise bien le caractère, cet homme qui, au témoignage d'Eusèbe (1) était un pacifique, a guerroyé

(1) Καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος φερώνυμός τις ὢν τῇ προσηγορίᾳ, αὐτῷ τε τῷ τρόπῳ εἰρηνοποιός, H. E. V, 24, 18.

toute sa vie contre les hérétiques et nous ne le connaissons guère que sous l'aspect d'un lutteur.

Il semble avoir pris pour devise la parole de l'apôtre : « Combats le bon combat de la foi » (I, Tim. VI, 12) et il a certainement voulu, avant tout, « veiller sur le troupeau qui lui était confié » (Actes XXI, 48).

Il ne sera peut-être pas inutile de dire quelques mots de son temps et d'indiquer brièvement dans quel milieu il a vécu, ceci afin de situer historiquement l'homme dont nous cherchons à comprendre la pensée.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉPOQUE ET LE MILIEU

Le siècle où a vécu Irénée renferme la partie la plus obscure de l'histoire ecclésiastique, celle qui va de l'an 120 à l'an 150. Cette période forme un vrai hiatus, une lacune dans l'enchaînement des faits et des doctrines; la partie qui précède est vaguement éclairée, celle qui suit l'est davantage, ici nous nous trouvons dans des ténèbres à peu près complètes. Qu'on regarde l'Occident ou l'Orient, l'Italie, l'Afrique ou l'Asie-Mineure, on n'aperçoit rien, aucune voix ne s'élève de la chrétienté pour rendre témoignage de ce qui s'y passe, aucune du moins n'est parvenue jusqu'à nous. Avant et après on rencontre des martyrs, on trouve des documents plus ou moins nombreux, plus ou moins précis, plus ou moins dignes de foi, mais enfin on trouve quelque chose; dans cette durée d'une génération, c'est le vide et le silence presque absolus. Entre Ignace d'Antioche et Justin Martyr nous avons tout au plus de vagues lueurs, de lointaines allusions; il faut arriver au milieu du second siècle pour entendre des témoignages qui nous renseignent sur l'activité intérieure et extérieure de l'Église.

Si on la compare au temps d'Adrien et d'Antonin l'époque d'Irénée nous apparaît dans une lumière très satisfaisante. Nous ne sommes pas au clair sur tout, mais nous sommes fixés sur les points importants. La vie de l'Église, au dedans et au dehors, nous est suffisamment connue. Effort de la pensée religieuse, progrès de l'organisation ecclésiastique et luttes contre les hérétiques, conquêtes sur le monde païen : voilà le bilan de son

activité pendant le dernier quart du second siècle. Sans avoir aucunement la prétention de faire, même en raccourci, l'histoire de cette période, il est nécessaire de poser quelques jalons pour orienter ce travail, il est également nécessaire d'indiquer les plus hautes cimes.

CHAPITRE II

ACTIVITÉ DE LA PENSÉE RELIGIEUSE

Elle est représentée surtout par trois noms qui brillent du plus vif éclat : Clément d'Alexandrie, Tertullien et Irénée. Il y aurait injustice à ne pas citer aussi Justin Martyr, bien qu'il soit un peu antérieur aux précédents. Ces trois colonnes surgissent l'une des églises d'Égypte, l'autre des églises du nord de l'Afrique, la troisième de l'Église des Gaules; elles supportent la chrétienté d'Orient, d'Afrique et d'Occident.

Au milieu du second siècle, les opinions et les points de vue les plus divers se heurtaient dans le monde. Le christianisme se présentait comme la puissance spirituelle capable de répondre aux besoins religieux et moraux de l'humanité incertaine et désorientée, les penseurs et les philosophes se tournaient avec curiosité vers lui. L'importance de la nouvelle religion, sa valeur, sa destinée, son influence sur l'humanité; les problèmes concernant Dieu, sa relation avec le monde, sa révélation, toutes ces questions tourmentaient les âmes sérieuses de cette époque et plusieurs ressentaient à l'égard du christianisme un mystérieux attrait. On l'a justement remarqué, c'est à ce moment qu'un changement capital commence à se produire dans l'Église : des philosophes et des lettrés deviennent chrétiens, la nature des écrits religieux va changer. Jusqu'alors ils étaient tout populaires, ils vont devenir savants. Les écrivains ecclésiastiques rivalisèrent avec les écrivains païens.

Les docteurs chrétiens ayant passé par les écoles de philosophie apporteront leurs habitudes d'esprit dans l'examen de la religion nouvelle; pour se l'assimiler ils la couleront dans le

moule de leur pensée, pour la défendre ils emploieront les armes intellectuelles de leur époque. Nous voyons poindre l'aurore des spéculations théologiques qui remplirent les siècles suivants, nous voyons se former le courant de pensée religieuse qui aboutira à la convocation des grands conciles et qui trouvera son expression dans les formules de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine.

Pour le moment, nous en sommes encore aux apologies, il suffit de rappeler les noms d'Aristide, de Justin, de Tatien, d'Athénagore, de Théophile d'Antioche, mais un docteur chrétien, s'il tient dans une main une épée n'a jamais laissé l'autre inerte ou oisive, regardez d'un peu près et vous verrez que même au plus fort de la lutte il n'est pas muni seulement du glaive pour combattre, mais aussi de la truelle pour édifier.

Ce double caractère se révèle hautement chez les trois auteurs dont les noms sont cités plus haut. Ils défendent le christianisme au dehors contre l'opinion publique païenne qui est défavorable ou hostile, ils le défendent au dedans contre l'hérésie menaçant ou altérant la vérité religieuse; en même temps ils organisent le gouvernement de l'Église, son régime intérieur. Ils établissent son autorité ou plutôt ses autorités dans les différents domaines : la règle de foi pour ce qui est du dogme, la succession épiscopale pour ce qui est de la discipline, ils consacrent enfin le recueil sacré de la nouvelle alliance en enregistrant le canon du Nouveau-Testament.

Tous ces éléments d'une si capitale importance se trouvent chez Irénée et s'y croisent comme autant de fils pour former le tissu serré de sa vie et de son œuvre, ils en constituent le haut intérêt.

CHAPITRE III

PROGRÈS DE L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE ET LUTTE CONTRE LES HÉRÉTIQUES

Le nombre des chrétiens, à la fin du IIe siècle, s'était déjà tellement accru (cf. Tertullien, Apologétique XXXVII) que ceux-ci commençaient à sentir qu'ils ne formaient pas seulement une puissance morale mais qu'ils pouvaient compter pour quelque chose dans la direction des affaires publiques. L'avenir leur appartenait et pas seulement dans le domaine religieux. Ils n'étaient plus le petit troupeau qui, n'attendant rien de la terre, vit à part dans l'attente du retour du Maître. Le montanisme avait essayé de réagir contre cette manière de voir, il fut une tentative de ramener l'Église à sa pureté, à sa pauvreté et à sa simplicité primitives, mais le mouvement montaniste tomba dans l'illuminisme pour aboutir finalement à un échec.

L'Église de Jésus-Christ devient de plus en plus une institution qui s'établit en face des puissances de ce monde et avec qui la société civile doit compter. A mesure que le christianisme croît en nombre et en considération il est amené à se constituer à côté de l'État. Le système fédératif remplace le congrégationalisme. Sans doute, dès le commencement, les chrétiens étaient unis, ils formaient un corps, mais ceci n'était vrai que spirituellement parlant : les liens matériels, extérieurs, administratifs, existaient peu.

Bien des changements s'étaient produits depuis les débuts du christianisme. A l'origine, il s'était tenu éloigné du monde, s'appliquant à sauver les âmes, il avait tourné ses regards vers une fin qu'on croyait imminente. Ces caractères s'atténuèrent

petit à petit, à mesure qu'il grandissait une sorte de transaction se produisit entre lui et la société avoisinante, les contrastes devinrent de moins en moins tranchés. C'est une loi générale. Toute formation religieuse est beaucoup plus originale, beaucoup plus elle-même à ses débuts que lorsque plusieurs générations se sont écoulées. L'eau de la source est plus limpide que celle du cours d'eau parvenu dans la plaine. Un mouvement religieux perd en pureté et en intensité ce qu'il gagne en étendue ; s'il transforme les âmes qui s'y rattachent, ces nouveaux éléments ne laissent pas que d'apporter des tendances étrangères à l'esprit des origines.

Il se produisit au second siècle un retour offensif de l'esprit légal, mythologique et païen associé à un puissant besoin spéculatif, c'est le gnosticisme. Le gnosticisme a produit une floraison de systèmes théologiques dont la prodigieuse imagination et le débordement de fantaisie nous confondent. Avec ce mouvement le christianisme perdait son caractère de simplicité, de profondeur religieuse et de moralité pour devenir une philosophie compliquée et bizarre.

Contre le montanisme et le gnosticisme se sont élevés les gardiens de la tradition ecclésiastique; l'esprit conservateur qui distingue toute société organisée était aussi à l'œuvre dans l'Église, il intervint contre ceux qui voulaient en changer la constitution soit par un retour à leur idéal moral et spirituel, soit par une sorte d'accommodement avec la philosophie et le paganisme ambiants. De ces gardiens de la tradition ecclésiastique, Irénée est sans aucun doute le plus vigilant. Il est descendu dans l'arène poussé bien plus par les circonstances que par son tempérament. Mais ce pacifique était un pasteur d'âmes et en même temps un conducteur d'église. Il est devenu docteur à force d'être évêque; pour défendre son troupeau il a réfuté l'hérésie et exposé la saine doctrine. C'est à cette double tâche qu'est consacré son grand ouvrage : ΕΛΕΓΧΟΣ ΚΑΙ ΑΝΑΤΡΟΠΗ ΤΗΣ ΨΕΥΔΩΝΥΜΟΥ ΓΝΩΣΕΩΣ. Les quelques fragments que nous ont transmis de plus les auteurs ecclésiastiques sont très peu considérables et n'ont pas d'importance pour la systématisation de sa doctrine.

L'archimandrite Karapet a découvert en décembre 1904 dans

la collection des manuscrits conservés à Erivan dans l'église de la Mère de Dieu, un traité d'Irénée dont on ne connaissait jusqu'ici que le titre : ΕΙΣ ΕΠΙΔΕΙΞΙΝ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΥ ΚΗΡΥΓΜΑΤΟΣ. Il est mentionné par Eusèbe, Histoire ecclésiastique, V, 26. Traduit du texte arménien en allemand avec l'aide d'un collaborateur par le savant qui l'a découvert, il a été publié en 1907 par M. Harnack.

Ce traité a été composé après le grand ouvrage contre les hérétiques auquel il fait allusion. Il n'apporte point d'enrichissement à la pensée d'Irénée que nous avions déjà tout entière : destiné à affermir les fidèles, il expose les points principaux de la doctrine chrétienne et se rapproche ainsi du manuel d'instruction religieuse. Il est dédié à un certain Marcion que nous ne connaissons pas autrement.

Dans l'avant-propos du premier livre de son grand ouvrage, Irénée raconte son dessein. Après avoir rencontré sur sa route le gnosticisme, il en a constaté la fausseté. Son devoir est désormais de mettre ses fidèles en garde contre les fauteurs d'hérésie. Il les passe en revue : Valentin, Second, Épiphane, Ptolémée, Marc, Saturnin, Basilide, Carpocrate, Cérinthe, Cerdon, Marcion ; il expose leur système et en démontre ensuite toute l'insuffisance, le caractère ridicule ou monstrueux ; berger vigilant, il a vu le loup rôder autour du troupeau, il le signale aux brebis et le repousse de toutes ses forces.

Irénée écrit par amour pour les fidèles qui lui sont confiés (*dilectione autem nos adhortante*, I, Praef, 2, *um deinen Glauben zu befestigen*, ἐπίδειξιν IV). Il déclare que l'art d'écrire lui est étranger ; obligé, à cause de son milieu, de parler une langue barbare, la forme lui importe peu pourvu qu'il fasse entrer la vérité dans l'âme du lecteur ; ce n'est pas l'ambition littéraire mais la charité qui l'anime ; tout ce qu'il souhaite, c'est d'être accueilli avec des sentiments semblables à ceux qui remplissent son âme (*ea quae tibi cum dilectione scripta sunt, cum dilectione percipies*, I, Praef. 3).

Il est à peine utile de rappeler ici que le principal ouvrage d'Irénée, écrit en langue grecque, a été perdu en presque totalité sous sa forme primitive, il ne nous reste que quelques débris du texte grec ; nous le connaissons surtout par une tra-

duction latine très peu élégante, mais fidèle en ce sens qu'elle est un calque de l'original. Il semble avoir été composé à la demande d'une personne que nous ne connaissons pas autrement. Dans la préface, et aussi dans le neuvième chapitre du premier livre, l'auteur s'adresse à un interlocuteur qui ne peut guère être un personnage fictif : il le désigne comme un ami très cher, *dilectissime* (I, 9, 1), il a écrit à son instigation et dans un but d'enseignement bien précis : *et quemadmodum nos elaboravimus, olim quaerenti tibi discere sententiam eorum, non solum facere tibi manifestam, sed et subministrationem dare, uti ostenderemus eam falsam : sic et tu efficaciter reliquis ministrabis... ut jam non abstrahantur homines ab illorum suadela* (I, Praef, 3).

Notre auteur est des plus sobres sur ce qui le concerne. L'ἐπίδειξιν est absolument muette et l'on ne trouve pour ainsi dire pas de détails autobiographiques dans son grand ouvrage. Il rappelle seulement que dans sa première jeunesse il a vu Polycarpe à Smyrne, καὶ Πολύκαρπος... ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ (III, 3, 4).

Dans la lettre à Florinus, citée par Eusèbe (H. E. V, 20, 4), il raconte que son enfance s'est écoulée dans l'Asie occidentale, auprès de Polycarpe, ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ, et ajoute quelques indications sur cette période de sa vie. Né à Smyrne ou dans les environs, sans doute de parents chrétiens, entre l'an 120 et l'an 130, il y a passé sa jeunesse, il a subi surtout l'influence du pieux évêque de cette ville. Doué d'une excellente mémoire, il gardait, dit-il, les enseignements de son maître non dans des cahiers mais dans son cœur et les repassait constamment dans son souvenir (Eusèbe, H. E. V, 20, 7). Il reçut la culture grecque de son milieu : son style facile ainsi que les marques d'érudition qui se rencontrent dans son ouvrage laissent supposer que cette culture fut complète, tant au point de vue littéraire qu'au point de vue philosophique; un détail le prouvera, dans le cours de son grand ouvrage (I, 9, 4) il compose un centon d'Homère afin de montrer l'arbitraire des rapprochements gnostiques.

Il ne faut donc pas prendre trop au pied de la lettre ce qu'il a dit de son inexpérience littéraire, les nombreuses citations

d'auteurs classiques et les allusions à ces auteurs prouvent le contraire ; il mentionne Homère, Hésiode, Pindare, Sophocle, Menandre, Stésichore, Antiphane, Esope et les philosophes Thalès, Anaximandre, Anaxagore, Démocrite, Platon, Epicure, II, 14. Sa culture est donc purement hellénique, il semble ignorer les auteurs latins et trouve que les Celtes sont des barbares. Ses deux auteurs préférés sont Homère et Platon.

Au point de vue religieux, l'homme qui a exercé sur lui l'action de beaucoup la plus forte est Polycarpe. Le respect qu'Irénée témoigne aux anciens et à leur tradition trouve son point culminant dans le martyr de Smyrne. Il en parle avec vénération, comme d'un père spirituel ; non seulement il l'oppose aux novateurs gnostiques, mais il se plait à rappeler tous ses titres à la révérence des fidèles. Le passage conservé par Eusèbe (H. E. V, 24) montre l'opinion de l'évêque de Rome, Anicet, balancée par celle de Polycarpe dans la question de la Pâque puisque celui-ci l'avait célébrée selon le rite oriental avec Jean le disciple du Seigneur et avec les autres apôtres avec lesquels il avait été en relation. Irénée prend un plaisir évident à mettre en lumière le rôle de son maître, soucieux qu'il est de sa gloire.

Nous ne savons pas à quel âge il est venu d'Asie-Mineure en Gaule, ni par suite de quelles circonstances ; nous sommes également dans l'ignorance sur les débuts de sa vie ecclésiastique, Jérôme nous le montre comme un « presbytre de Pothin, évêque de l'église de Lyon en Gaule ». Il existait des relations suivies entre les églises de la vallée du Rhône et les communautés chrétiennes de l'Asie-Mineure, la lettre des chrétiens de Lyon et de Vienne à leurs frères d'Asie et de Phrygie écrite à l'occasion de la grande persécution de Marc-Aurèle en 177 en fait foi. Les congrégations des Gaules regardaient aux églises d'Asie-Mineure comme à leurs grandes sœurs spirituelles, plusieurs des victimes de la persécution étaient d'ailleurs originaires de ces églises (Eusèbe H. E. V, 1, 49). Irénée a pu être envoyé d'Asie-Mineure en Gaule comme un futur officier de l'armée de Jésus-Christ.

Il a exercé son activité dans la vallée du Rhône surtout à

Lyon où il succéda comme évêque à Pothin après que celui-ci eut subi le martyre lors de la persécution de 177. Nous ne savons s'il a été lui-même arrêté et jeté en prison. Son zèle et son dévouement en ces circonstances lui ont valu de la part de l'église un éclatant témoignage d'estime et d'affection, (Eusèbe H. E. V, 4). Les témoignages directs font défaut en ce qui touche l'activité pastorale dans son diocèse. Il a dû combattre l'erreur non seulement par ses écrits mais par des synodes ou des réunions ecclésiastiques. Son grand ouvrage a été composé probablement vers l'an 190 sans que rien permette d'en fixer la date avec exactitude.

Avec le commencement du IIIe siècle, nous perdons ses traces. Des écrivains ont prétendu qu'il a souffert le martyre en 202 lors de la persécution de Septime Sévère, d'autres le nient; le silence de ses contemporains autorise toutes les suppositions à cet égard. Il serait toutefois étonnant que personne n'eût signalé un fait aussi important que son martyre.

Au point de vue ecclésiastique, Irénée a été mêlé à trois grandes controverses : la question pascale, le montanisme, le gnosticisme. Dans la question pascale il a amené une détente, il a su apaiser les dissensions que le montanisme avait produites dans les églises de Lyon et de Vienne, contre le gnosticisme il a fait front pour le combattre de toutes ses forces. Nous connaissons les deux premières luttes par l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe, la troisième par l'ouvrage qui est la grande œuvre théologique de sa vie.

§ 1.

CONTROVERSE PASCALE.

Les chrétiens orientaux voulaient célébrer la Pâque à la date exacte de la Pâque juive, c'est-à-dire le 14 nisan. Les Occidentaux qui ne s'estimaient pas liés par la coutume juive, célébraient la Pâque le dimanche après le 14 nisan. La question de date se compliquait d'une question de jeûne dont la durée était variable.

Vers l'an 160, Anicet de Rome et Polycarpe de Smyrne, après avoir conféré sur ce sujet, décidèrent que chacun conserverait l'usage de sa province, sans que la bonne harmonie fût troublée.

Anicet permit même à Polycarpe de célébrer la communion dans l'église de Rome. Toutefois, la divergence subsistant sur le mode et la célébration de la fête, le problème n'était pas résolu, les fidèles se partagèrent en « observants » et « non-observants » τηροῦντες καὶ μὴ τηροῦντες. (Eusèbe H. E. V, 24, 16 et 17).

La difficulté devait se représenter plus aiguë après la disparition de ces hommes remplis de bonne volonté; une trentaine d'années plus tard, vers 190, réapparaissait plus brûlante la controverse pascale. L'Église se divise alors en deux, les partisans de l'observance occidentale et les partisans de l'observance asiatique. Les premiers étaient de beaucoup les plus nombreux. L'évêque Polycrate d'Éphèse défendit la manière de voir orientale par une lettre adressée à Victor, évêque de Rome, dans laquelle il cite les évêques et les martyrs qui ont célébré l'eucharistie suivant le mode oriental et au-dessus d'eux tous l'apôtre Jean qui reposait sur la poitrine du Seigneur (Eusèbe V, 24, 2). L'on sent que Polycrate est préoccupé d'opposer autorité à autorité et de montrer que le prestige de Rome n'efface pas celui d'Éphèse; il conclut, non sans solennité : « Et moi, Polycrate, le plus petit de vous tous, je suivrai la tradition..... frères, je suis âgé de 65 ans dans le Seigneur, je me suis entretenu avec des frères venus de partout, j'ai creusé l'Écriture sainte, je ne suis pas épouvanté par ceux qui profèrent des menaces. De plus grands que moi ont dit : Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». (Eusèbe, H. E. V, 24, 6 et 7).

Polycrate était suivi des évêques de sa province; la question, de rituelle qu'elle était, se transformait en question de conscience. Victor, d'un caractère porté à l'intransigeance, était disposé aux mesures de rigueur et voulait tenir pour hérétiques les communautés célébrant la Pâque à la manière de l'Asie-Mineure. Irénée s'interposa. D'un ton grave et ferme il rappelle à Victor la conduite de ses prédécesseurs et lui montre la tolérance d'Anicet sur le point en litige comme un exemple digne d'être suivi. « Les anciens qui, avant Soter, ont dirigé l'église que tu

conduis maintenant, je dis Anicet, Pie, Hyginus, Télesphore et Xyste, n'ont pas observé eux-mêmes, et n'ont pas permis aux leurs d'observer (le rite oriental), ce qui ne les empêchait pas de vivre en paix avec ceux du dehors, bien que d'une autre observance, lorsqu'ils venaient vers eux ». (Eusèbe, H. E. V, 24, 14).

Deux points étaient, en apparence, mais en apparence seulement, l'objet du débat : la date de la fête et la manière de la célébrer (1). En réalité se trouvaient en présence deux conceptions très différentes de la valeur de cette fête. Pour les uns, il s'agissait de continuer la Pâque juive ; pour les autres de prendre une position indépendante et de s'attacher non seulement à la mort de Jésus mais aussi à sa résurrection. Ceux qui gardaient l'ancienne observance, les τηροῦντες, ne faisaient que transposer la fête juive en l'appliquant à Jésus-Christ, ils en conservaient soigneusement la date et les formes. Les Occidentaux non-observants, μὴ τηροῦντες, détachés des influences judaïques, considéraient la Pâque comme une fête spécifiquement chrétienne et la célébraient non pas comme les Juifs, le 14 nisan, mais un dimanche, jour qui leur rappelait la résurrection. L'idée essentielle de la fête de Pâques n'était plus la célébration du repas de la nouvelle alliance mais la résurrection du Sauveur, victime immolée pour les péchés du monde, triomphant du mal et de la mort par sa sortie du tombeau.

Dans la fixation de la date pascale il y avait donc beaucoup plus qu'une question de calendrier. L'on voyait apparaître une église, Rome, qui prétendait que ses décisions eussent force de loi dans toute la chrétienté ; l'on voyait en même temps tomber une attache qui unissait le christianisme au judaïsme. Il y a eu entre eux une sorte de cordon ombilical qui n'a pas été coupé une fois pour toutes mais qui est allé s'amincissant de plus en plus avant de disparaître : la discussion concernant la date et le mode de la célébration de la fête pascale fut un épisode de cette séparation ou de cet affranchissement.

Cette discussion ne revêt donc sa signification et n'acquiert son importance que lorsqu'on y distingue la lutte de deux

(1) οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας (Eusèbe V, 24, 12).

principes, de deux forces : la liberté chrétienne et la tradition.

Ces deux principes se sont heurtés déjà aux premiers jours de l'Église, il suffit de relire le chapitre XV du livre des Actes des apôtres et de considérer la conférence de Jérusalem. Nous avons donc un épisode de la perpétuelle lutte entre l'esprit d'ordre ou d'administration et l'esprit de libérté.

Quelle était la pensée d'Irénée à l'égard de ce débat? Il aurait été très naturel que, par vénération pour Polycarpe et par attachement pour son pays d'origine, il prît la défense du rite oriental. Il n'en fut rien. Notre historien ecclésiastique nous raconte qu' « Irénée écrivit pour recommander qu'on célébrât le mystère de la résurrection du Seigneur le jour dominical » (1). Il se place ainsi parmi les partisans de la liberté et rejette la tendance judaïsante tout en conseillant à Victor de ne pas repousser des communautés tout entières parce qu'elles gardent une coutume héritée de leurs pères. Un sûr instinct ecclésiastique l'avertit que le litige ne comporte point de solution radicale puisqu'il est produit par deux forces légitimes quoique opposées : la fidélité au passé et le besoin de marche en avant. Il voudrait trouver un terrain d'entente et invite au support les représentants des deux tendances.

Dans cette affaire, Irénée a très nettement aperçu les droits de la tradition, ainsi que le respect qui lui est dû ; il a distingué non moins clairement les nécessités présentes avec ce que réclamait l'avenir. Il y a montré le jugement pratique et perspicace de l'homme qui se rend compte des exigences de la vie ecclésiastique, du support qu'elle demande, qui comprend que l'unité n'est pas l'uniformité et que la conscience ne doit pas être engagée à la légère.

La querelle pascale contribuait à affranchir le christianisme des éléments judaïques qu'il pouvait renfermer; elle posait en outre le problème de la suprématie de l'Occident sur l'Orient, de la centralisation de l'Église chrétienne, de l'autorité que pouvait exercer Rome sur les églises d'une province éloignée. Ceci

(1) ὁ Εἰρηναιος.... ἐπιστείλας παρίσταται μὲν... τῷ δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον (Eusèbe, V, 24, 11).

ressort du soin avec lequel Polycrate met en ligne les hautes personnalités de l'église d'Éphèse afin de contrebalancer le prestige qui déjà s'attachait au nom de Rome. Pour le fond de la question Irénée est du côté de Rome ; bien qu'il invite son collègue à des ménagements, il lui reconnaît le droit de décider ; il est dans la direction où l'Église marchera pendant les siècles suivants.

§ 2.

MONTANISME.

Si les indications abondent touchant l'attitude d'Irénée dans la controverse pascale, elles sont beaucoup moins nombreuses et précises en ce qui concerne le montanisme.

L'on sait que ce mouvement religieux faisait revivre l'attente du retour prochain du Christ avec les espérances millénaires qui s'y rattachent ; peu soucieux de l'organisation extérieure, il recherchait l'inspiration du Saint Esprit promise à tous les chrétiens, c'était la doctrine du Paraclet ; il établissait enfin une discipline très sévère séparant complètement les fidèles du monde, afin de ramener l'Église à sa pureté primitive. Le grand ouvrage d'Irénée ne renferme que deux passages qui semblent viser le montanisme (III, 11, 9 et IV, 33, 7) ; et encore, pour l'un d'eux (III, 11, 9), les commentateurs se sont-ils partagés.

Quoique le mouvement montaniste et le mouvement en faveur de la célébration de la Pâque à la date juive sortent tous deux d'Asie-Mineure, il ne faut voir entre eux aucune relation, bien au contraire. Les Quartodécimains demeurant fidèles au passé refusaient d'abandonner un antique usage : les Montanistes annonçaient le règne de l'Esprit, la fin prochaine de l'état de choses existant et la nécessité pour l'Église d'être absolument pure et détachée du monde. Que ces deux tendances aient la même région pour berceau, c'est une pure coïncidence géographique.

On établirait plus facilement quelque rapprochement entre le montanisme et le gnosticisme qui tous deux mettent l'accent

sur le πνεῦμα, en réalité sur l'élément individuel, et qui représentent un subjectivisme exagéré, élevé parfois à sa plus haute puissance, bien que dans des directions très différentes. Les gnostiques font du christianisme une philosophie, ce sont des intellectuels ; les montanistes font du christianisme une vision apocalyptique, ce sont des enthousiastes. Ils sont fortement différenciés les uns des autres par la note morale, effacée chez les gnostiques, très puissante dans le montanisme qui demeure près du christianisme beaucoup plus que le gnosticisme. L'on comprend très bien que le montanisme ait été défendu par un homme tel que Tertullien.

Irénée partage certaines idées montanistes, communes du reste aux écrivains ecclésiastiques des deux premiers siècles. Comme lui, il attend la fin prochaine du monde et trace un tableau très coloré du règne de mille ans. Mais, il ne considère pas uniquement l'avenir et n'a pas les yeux sans cesse fixés sur la parousie, il vit dans le présent, regarde autour de lui : l'évêque l'emporte sur le visionnaire.

Eusèbe raconte que les églises étaient partagées à l'endroit du montanisme (1) et que les martyrs des Gaules encore en prison écrivirent aux frères d'Asie et de Phrygie ainsi qu'à Éleuthère de Rome pour ramener la paix dans les communautés troublées. Il ressort de là que la tendance montaniste n'était pas encore rejetée ; en tout cas, la démarche des chrétiens de Lyon avait pour but d'éviter sa condamnation pure et simple. Irénée était alors à Lyon ; il a eu connaissance de cette démarche, l'on peut conclure qu'il n'était pas encore adversaire du montanisme comme il le devint plus tard. Lorsqu'il eut à choisir entre les prophètes de Phrygie et l'épiscopat, il se rangea du côté de l'épiscopat.

§ 3.

GNOSTICISME.

Avec le gnosticisme apparaît l'adversaire sur lequel Irénée a concentré ses coups Il a pu atteindre d'autres ennemis en pas-

(1) Καὶ ὅτι διαφωνίας ὑπαρχούσης περὶ τῶν δεδηλωμένων, H. E. V. 3, 4.

sant, son œuvre tout entière est dirigée contre celui-là. C'est un combat de tous les instants et de toutes les pages; le titre de son livre est suffisamment explicite, il pourrait avoir pour devise cette modification d'un mot fameux : *delendus gnosticimus*. La pointe de toute l'argumentation est tournée contre ce système.

Irénée a trouvé sur sa route une hérésie pernicieuse qui compte des partisans, des communautés, des docteurs, qui célèbre des rites et qui a tout un corps de doctrines; cette hérésie fortement organisée menace d'absorber, ou tout au moins de dévaster les communautés fidèles à la foi catholique. L'amour de la paix chez lui ne diminue en rien la fidélité au devoir, l'évêque se lève pour la lutte, il saisit corps à corps ces chefs d'école qu'il considère comme les ennemis de l'Église et les ennemis de Jésus-Christ; son âme de pasteur et de chrétien le pousse à entreprendre l'œuvre considérable à laquelle il a dû consacrer une bonne partie de ses forces et qui demeure le document le plus considérable que nous possédions sur cette apparition si étrange qu'est le gnosticisme.

Ce phénomène religieux et surtout théologique a été étudié depuis un demi-siècle avec une intelligence et une sympathie bien plus grandes que par le passé. On a cherché à comprendre l'âme de cette exubérante floraison de systèmes, à en saisir l'idée directrice, à deviner derrière cette mythologie bizarre le besoin qui animait Valentin, Saturnin, Basilide, etc.

Harnack a défini le gnosticisme une *mondanisation du christianisme*, par où il entend une fusion du principe chrétien, de la sagesse grecque et de la cosmologie sémitique, le tout donnant une philosophie religieuse fortement mélangée d'éléments païens. Les problèmes de l'origine du mal, de la relation de l'esprit avec la matière, autrement dit de Dieu avec le monde, de la création par émanation ou d'un dualisme irréductible, du rapport de l'Ancien Testament avec le Nouveau ont été agités par le gnosticisme. C'était son droit. Mais il sort décidément du christianisme lorsqu'il n'y trouve autre chose qu'une plus haute métaphysique, la spéculation suprême et qui apporte la solution du problème de l'être. Il dissout l'Evangile en une philosophie. De repentance, de conversion, de pardon, de l'Evangile enfin, au sens propre du mot, il n'en est plus question, la gnose est

au centre de tout et Jésus-Christ n'a de valeur que parce qu'il a apporté la véritable connaissance. Le christianisme n'est qu'un moyen de soulever le voile d'Isis, il est l'expression dernière et définitive de la sagesse humaine, il satisfait l'invincible curiosité, le besoin de savoir que tout homme porte en lui-même, beaucoup plus que le besoin de salut et le soupir vers la sainteté ; il répond aux aspirations de l'intelligence et oublie celles de la conscience.

Si le gnosticisme n'était qu'un système philosophique à l'instar de ceux qu'a élevés la sagesse antique, il n'aurait pas été combattu par les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles ; il prétendait transformer le christianisme en philosophie, le dissoudre en une parfaite et suprême sagesse. Que le christianisme renferme une sagesse, c'est certain, mais il est autre chose et plus que cela, le convertir en une philosophie, c'est tout à la fois le fausser et le ruiner, les conducteurs d'églises du second siècle et du troisième l'ont bien senti.

Le gnosticisme a soigneusement distingué entre la foi et la connaissance, πίστις et γνῶσις, mais pour mettre la connaissance au-dessus de la foi, celle-ci constituant un degré intermédiaire et inférieur du développement spirituel. Les hommes de l'esprit, les *pneumatiques* qui ne sont autres que les gnostiques eux-mêmes, sont bien au-dessus des *psychiques* qui, incapables d'atteindre à la gnose, demeurent de vulgaires croyants. Les pneumatiques sont les parfaits, les psychiques ne possèdent qu'une vérité rudimentaire et incomplète. Le gnosticisme est ésotérique, il distingue entre les initiés jouissant d'une connaissance supérieure et la masse incapable de s'élever si haut.

La réalité historique du fondateur du christianisme disparaît ; au reste, elle importe peu puisqu'il s'agit avant tout d'un savoir, d'une connaissance supérieure, privilège des hommes spirituels.

Irénée combat vigoureusement la distinction entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau Testament, établie par les gnostiques. Il repousse absolument l'idée d'un intermédiaire entre Dieu et le monde, le Dieu suprême est l'auteur immédiat de tout ce qui existe ; toutefois il ne peut s'empêcher, dans le courant de son ouvrage, de parler, à plusieurs reprises, des mains de Dieu, le Verbe et l'Esprit, instruments de la création,

ce qui ne l'empêche pas de rejeter, avec la dernière énergie, toute la série d'êtres ou éons qui, d'après ses adversaires, comblent l'intervalle séparant la créature de l'Etre ineffable. Il ne paraît pas se douter que c'était pour eux un moyen de remédier à l'extrême transcendance divine qu'implique leur système. Le gnosticisme fait un effort pour combler l'abîme qui, au point de vue intellectuel, sépare Dieu du monde créé et il y emploie toutes les ressources de l'imagination et de la dialectique; Irénée supprime cet abîme par une affirmation, Dieu a créé le monde au moyen de son Verbe et l'a créé *ex nihilo*. Il ne ressent aucune inquiétude devant le problème des origines, ou plutôt il l'ignore, l'affirmation ecclésiastique lui suffit.

A l'encontre du docétisme gnostique qui faisait évanouir l'humanité du Sauveur, il relève énergiquement la réalité et l'historicité de la personne de Jésus-Christ à qui il donne une âme divine, le Logos.

En somme, Irénée a très bien senti la terrible menace que constituaient pour l'Église ces systèmes philosophico-religieux. Il a opposé l'autorité aux spéculations, les besoins de l'ordre religieux et moral à la curiosité intellectuelle, la tradition ecclésiastique à la recherche philosophique. Non pas qu'il en soit l'adversaire de parti-pris. Mais, à son avis, les gnostiques ont fait fausse route, c'est la ψευδώνυμος γνῶσις à laquelle il veut opposer une γνῶσις ἀληθής, *agnitio vera*, (IV, 33, 8) qui consiste dans la doctrine des apôtres et repose sur l'enseignement ecclésiastique, il ne désire pas aller plus loin. Bien que de culture grecque et d'origine orientale, Irénée se montre en ce point véritablement occidental et se range parmi les Latins : il prend place à côté de Tertullien bien plutôt qu'à côté de Clément et d'Origène.

Le sentiment ecclésiastique, le besoin d'ordre et de discipline l'ont rendu fort sévère à l'endroit d'hommes qui, se rattachant au gnosticisme par certains côtés, avaient cependant de tout autres préoccupations. Marcion dont on a pu dire : *perperam gnosticus vocatur*, est pour lui, comme pour Polycarpe, le premier-né de Satan; il attaque avec vivacité l'ascète Tatien qui nie le salut d'Adam et enseigne que tous les hommes meurent en lui.

Irénée n'est pas exempt des défauts qu'il reproche à ses

adversaires ; certains nombres sont sacrés pour lui aussi bien que pour les gnostiques (voir ce qu'il dit du nombre cinq, II, 24, 4) ; l'interprétation allégorique lui est chère et quoiqu'il n'en use pas aussi abondamment que ses adversaires, elle lui sert parfois à prouver des choses bien étranges. Il lui faut un intermédiaire entre le fini et l'infini, les gnostiques ont recours aux éons, lui relève le rôle cosmique du Verbe (V, 18, 2 et 3).

Au reste, et nous aurons plus d'une fois l'occasion de le constater, sa pensée est souvent fixée par celle de ses adversaires, elle en prend le contre-pied ; il combat des erreurs et cette lutte lui est une occasion d'exposer la vérité. Il en résulte que sa doctrine entre dans le moule gnostique. L'on peut dire que par réaction ou par opposition, le gnosticisme a contribué à former l'enseignement ecclésiastique.

§ 4.

CONCLUSION.

Il est des hommes qui, doués de grandes qualités vivent à des époques calmes et neutres, où les idées sont fixées et où les institutions sont bien assises, ces hommes n'ont pas toujours l'occasion de donner leur mesure. D'autres apparaissent à ces époques qu'on appelle volontiers des tournants de l'histoire, ils sont mis en situation de faire de grandes choses. Irénée a vécu à l'un de ces coudes du fleuve de l'histoire, il a été mêlé à la formation de l'Église catholique et, avec les hommes éminents de sa génération, plus qu'eux peut-être, il a contribué à cette formation. Dans sa carrière se croisent les fils qui forment le tissu des âges suivants. Sa personnalité et son œuvre acquièrent par là même une haute importance. Derrière son ouvrage polémique, il nous apparaît comme un pacifique ; au-dessus du théologien qui expose et réfute, nous apercevons l'homme d'action, le pasteur qui veille sur son troupeau et le nourrit. Il ne cherche pas, comme les apologistes grecs ou latins, à justifier la foi chrétienne devant l'élite intellectuelle de son temps ou à se laver des reproches qu'on lui adresse, il se tourne

contre des ennemis qu'il estime plus dangereux, ceux du dedans. Son regard d'évêque s'arrête aux frontières de l'Église. A l'intérieur, il est désireux d'assurer la liberté et la paix, désireux par conséquent d'éliminer tout ce qui pourrait les vicier ou leur être nuisible. Il est prêt à céder et à supporter dans les choses secondaires. Sa devise inconsciente est celle de tous ceux qui ont au cœur l'amour de l'Église : *In necessariis unitas, in dubiis libertas.*

Après avoir essayé d'esquisser la figure de l'homme et d'indiquer les traits caractéristiques de son milieu, il est temps de passer à l'exposé de sa théologie. Elle peut se ranger sous les chefs suivants :

Doctrine de Dieu.

L'homme, sa nature et sa destinée.

Doctrine du Christ.

L'Église.

PREMIÈRE PARTIE

DOCTRINE DE DIEU

CHAPITRE PREMIER

SON ESSENCE ET SA PERSONNALITÉ

Presque au début de son ouvrage, Irénée, après avoir décrit dans leurs grandes lignes les systèmes gnostiques qu'il veut combattre, passe à l'exposition de la foi catholique reçue des apôtres et de leurs disciples. Elle a pour article premier et fondamental « la foi en un seul Dieu, le Père Tout-Puissant, auteur du ciel, de la terre, de la mer et de tout ce qui s'y trouve » : παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς (I, 10, 1). La suite s'écarte davantage du symbole des apôtres ; ce qui concerne Jésus-Christ, le Saint-Esprit et l'Église est à la fois plus étendu et moins précis, moins codifié, que le symbole tel que nous le possédons actuellement.

La personne de Dieu est en effet à la base de toute religion. Une religion n'est à certains égards que la traduction, la mise en œuvre d'une certaine notion de la divinité ; qu'on fixe l'idée de Dieu, la religion et la morale en découleront comme le ruisseau vient de la source.

Irénée se trouvait en face d'hérétiques dont l'enseignement altérait avant tout la notion de Dieu. Avec leur Buthos, sorte de chaos, abîme primitif et ténébreux d'où sortaient les Eons et toute une hiérarchie de divinités mythologiques, ils retournaient au paganisme et faisaient courir le plus grand danger à la doctrine et à la morale chrétiennes. En dénaturant et en faussant l'idée de Dieu, la pierre angulaire était par eux minée et sur le point de s'écrouler dans le précipice d'une fantaisie toute peuplée de spéculations païennes.

Irénée affirme l'existence d'un seul Dieu, ἕνα θεόν, ce seul Dieu est le Créateur, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν, κ. τ. λ. Ces deux points étaient précisément niés par les gnostiques qui distinguaient le Créateur du Dieu suprême. D'après eux, celui-ci n'apparaît pas dans l'Ancien Testament, nous ne le connaissons que par le Nouveau Testament. La création, œuvre du dieu inférieur ou démiurge, est mauvaise, viciée dans son principe. La matière est le résultat d'une faute, d'un désordre, elle s'oppose à l'esprit. Ceci est platonicien et consacre le triomphe du dualisme dans l'ordre du monde. Le Dieu suprême apparaît d'un côté avec les hommes spirituels, les gnostiques ; de l'autre le démiurge avec son œuvre matérielle, inférieure et mauvaise, représente l'essai fâcheux d'une création avortée, il est l'auteur ignorant ou coupable du monde sensible. L'idée directrice d'Irénée dans sa théologie, au sens étroit du mot, est de réfuter l'erreur gnostique qui brise l'unité divine, qui rompt le lien entre l'ancienne et la nouvelle alliance et qui, de plus, creuse entre le Créateur et la créature un infranchissable abîme que ne peuvent combler les émanations successives d'éons. Il ne comprend pas le besoin d'établir une échelle d'êtres entre le fini et l'infini pour les relier l'un à l'autre ; il trouve, à bon droit, que la multiplication des éons ou êtres analogues est bien inutile, attendu que le fini et l'infini sont des termes qui logiquement s'excluent et que le nombre des éons demeurera toujours insuffisant (II, 16, 1). Il donne la préférence à la doctrine ecclésiastique qui fait intervenir directement Dieu dans l'œuvre de la création et qui ne demande qu'un seul intermédiaire, Jésus-Christ, entre Dieu et l'homme.

Les gnostiques statuaient une séparation absolue entre le

Créateur et le Dieu suprême. Dans une sorte de frénésie d'idéalisme, ils considèrent le Créateur comme une divinité inférieure en puissance et en intelligence qui, par son ignorance, par sa témérité et par sa présomption, amène à l'existence une œuvre imparfaite, le monde actuellement existant.

Irénée ne voit dans cette conception qu'un retour au paganisme, le monothéisme s'écroule et, suivant ses propres expressions, l'on en revient au dieu d'Homère (II, 5, 4). Le Créateur et le Dieu suprême, le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu de Jésus-Christ sont un seul et même Dieu : telle est l'idée fondamentale de son ouvrage, la base de sa pensée religieuse; il ne se lasse pas d'y revenir et de présenter cette vérité sous toutes les formes. En réalité, son ouvrage n'est qu'un développement accompagné de plusieurs épisodes, la mise en lumière d'une idée maîtresse à laquelle se rattachent un certain nombre de pensées dérivées : un seul Dieu, suprême créateur et ordonnateur du monde qui s'est révélé en Jésus-Christ. Le Dieu souverain, le Dieu créateur et le Dieu rédempteur s'unissent dans une seule et même personnalité. Pour en démontrer l'existence, il recourt à deux sortes d'arguments, les uns tirés de l'Écriture sainte, les autres empruntés à la raison. L'enseignement sacré et une saine philosophie sont les deux autorités auxquelles il se réfère continuellement, bien qu'il donne à l'Écriture sainte l'autorité décisive. Sa méthode est surtout biblique mais mélangée d'allégorie dont il use beaucoup moins que ses adversaires, sa défiance à l'endroit du subjectivisme étant bien faite pour l'en éloigner. L'allégorie est une inconséquence chez Irénée, un tribut payé au courant de son époque. Le prestige de l'Église vient confirmer l'enseignement biblique. La place accordée à la raison est assez considérable, il est absurde, *irrationale*, de chercher un Dieu dont on n'a aucun témoignage et qui n'a jamais été proclamé (II, 10, 1). Ce qui fait la dignité de l'homme c'est la raison : *homo vero rationabilis et secundum hoc similis Deo* (IV, 4, 3); mais elle ne vient qu'en seconde ligne et pour confirmer les données scripturaires, elle appuie ce que l'Écriture enseigne.

Ces deux ordres de témoignages, raison et Écriture sainte, ne sont employés nulle part avec autant de clarté que lorsqu'il

s'agit de la notion de Dieu. Citer la preuve biblique serait incorporer ici des pages et des pages de l'ouvrage d'Irénée. Il suffit d'en feuilleter les deux premiers livres pour s'en convaincre. La preuve rationnelle est intéressante. nous trouvons une démonstration de l'existence de Dieu appuyée sur le raisonnement *a contingentia mundi*, c'est la fameuse preuve cosmologique. En partant de ce qui est créé et passager, nous arrivons à l'idée d'un organisateur et d'un créateur du monde : *ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam ; et ipsa factura suggerit eum, qui fecit; et mundus manifestat eum, qui se disposuit* (II, 9, 1). En remontant de cause en cause, nous arrivons à une cause dernière et suprême, qui est le Dieu des chrétiens, mieux vaudrait le reconnaître immédiatement : *quanto igitur tutius et diligentius, quod est verum statim initio confiteri, quoniam fabricator Deus hic, qui mundum fecit, solus est Deus et non est alius Deus praeter eum ; ipse a semetipso exemplum et figurationem eorum quae facta sunt, accipiens ; quam post tantam irreligiositatem et circuitum defessos, cogi aliquando in aliquo uno statuere sensum, et ex eo figurationem factorum confiteri ?* (II, 16, 3). Les gnostiques ont beau se réfugier de copie en copie et imaginer toute une série de créations les unes au dessus des autres, le monde actuel n'étant que la copie dernière et la plus defectueuse, il faut toujours arriver à une volonté primitive, à un point de départ; on ne gagne rien à multiplier les intermédiaires (cf. II, 16, 1).

La véritable connaissance de Dieu est le but de nos recherches, bien que Dieu reste toujours environné de mystère, et que son essence se dérobe à nos investigations. Ce mystère ne nous prive point de la connaissance nécessaire de Dieu pour laquelle nous avons la règle de la vérité et le témoignage divin : *habentes itaque regulam ipsam veritatem et in aperto positum de Deo testimonium* (II, 28, 1). Quand les raisons de tant de choses nous demeurent incompréhensibles, des crues du Nil ou du reflux de l'Océan par exemple, pourrions-nous prétendre expliquer tout ce que la divinité renferme d'inaccessible ? L'homme doit se résigner à l'ignorance pour la plupart des phénomènes ou des événements qui se passent sous ses yeux, quel puissant motif de réprimer une curiosité intempestive lorsqu'il s'agit de Dieu et de son

activité. Certaines questions touchant cet ordre sont insensées en blasphématoires, comme celle-ci : Que faisait Dieu avant de créer le monde ? Irénée, toujours raisonnable, trouve que la réponse appartient à Dieu seul (II, 21, 3), ce qui ne vaut pas la mordante réplique de Luther. Il ne s'arrête pas à la difficulté ou plutôt à l'impossibilité de pénétrer l'essence divine et passe du domaine intellectuel, où se complaisent les gnostiques, au domaine religieux. « Toujours la foi en notre Maître demeure ferme nous assurant qu'il est le seul vrai Dieu, que nous devons l'aimer toujours puisque lui seul est notre Père; nous espérons recevoir de lui de plus grands biens et plus de science, parce qu'il est bon, que ses richesses sont infinies, son règne sans fin et ses enseignements sans terme » (1). Le Dieu véritable est à la fois le Créateur et le Père céleste. « Songez donc, ô vous qui forgez de telles fables, que lui seul est appelé Dieu et Père, ce qu'il est véritablement, celui que vous nommez Démiurge; les Écritures connaissent ce seul Dieu, le Seigneur déclare que lui seul est son propre Père et qu'il n'en connaît point d'autre comme nous le montrerons par ses paroles » (2). Vouloir expliquer l'origine de Dieu, du Verbe, de la Vie, c'est une folie et un aveuglement qui proviennent de ce que les gnostiques ne veulent réserver à Dieu aucune science : *haec autem caecitas et stultiloquium inde provenit vobis, quod nihil Deo reservetis* (II, 28, 4).

Il y a donc une cause première, inexplicable et suprême, de tout ce qui existe, cette cause est Dieu, le Père de Jésus-Christ qui a tout créé par le moyen de son Verbe. « Lorsque toutes les Écritures, les Prophètes et les Évangiles, ouvertement, sans

(1) Semper enim fides, quae est ad magistrum nostrum permanet firma, asseverans nobis quoniam solus vere Deus, et ut diligamus eum vere semper, quoniam ipse solus Pater; et speremus subinde plus aliquid accipere, et discere a Deo, quia bonus est et divitias habens indeterminabiles et regnum sine fine et disciplinam immensam (II, 28, 3).

(2) Cogitate enim, o omnes qui talia adinvenitis, quum ipse solus Pater Deus dicatur, qui et vere est, quem vos Demiurgum dicitis; sed et quum Scripturae hunc solum sciant Deum, sed et quum Dominus hunc solum confitetur proprium Patrem et alterum nesciat, sicut ex ipsis ejus verbis ostendemus (II, 28, 4).

équivoque et de façon à être compris de tous, bien que tous ne croient pas, proclament un seul Dieu, à l'exclusion de tout autre, qui a tout créé par son Verbe, les choses visibles et les invisibles, ce qui est dans les cieux, sur la terre, dans les eaux et sous la terre, comme nous l'avons montré par les paroles mêmes de l'Écriture sainte ; lorsque la création dont nous faisons partie atteste elle-même par le spectacle qu'elle nous présente qu'un seul est son auteur et son directeur; combien paraissent stupides et obtus ceux qui ferment les yeux à une si lumineuse évidence, ne veulent pas voir la claire vérité, mais se violentant eux-mêmes pensent, à l'aide de fictions embrouillées, avoir trouvé chacun un Dieu de sa façon » (1). Il est juste et sage de passer de la création au Créateur comme à la cause unique et suprême : d'ailleurs l'humanité pour peu qu'elle suive la raison, reconnaît Dieu comme le Seigneur de toutes choses : *unus Deus omnium Dominus* (II, 6, 1). En agissant ainsi, nous aurons le véritable fondement et la règle sûre de la connaissance de Dieu. Ceux qui essaient d'aller plus loin suivent une fantaisie désordonnée, ils abandonnent le droit chemin pour tomber dans l'impiété et dans la folie.

A côté de Dieu, les gnostiques plaçaient une infinité mystérieuse, à la fois séjour et réunion des éons, le *Plérôma*. Ce Plérôma, assez mal défini, est à la fois un lieu et l'ensemble de la divinité. C'est un lieu ou une asssemblée, puisqu'on peut en sortir et y rentrer ; c'est aussi la totalité des êtres divins ou plutôt des manifestations de l'être divin.

Irénée s'empare de ce terme que les gnostiques avaient peut-

(1) Quum itaque universae Scripturae, et prophetiae et evangelia, in aperto et sine ambiguitate et similiter ab omnibus audiri possint, etsi non omnes credunt; unum et solum Deum, ad excludendo alios, praedicent omnia fecisse per Verbum suum, sive visibilia sive invisibilia sive caelestia sive terrena sive aquatilia sive subterranea, sicut demonstravimus ex ipsis Scripturarum dictionibus; et ipsa autem creatura, in qua sumus, per ea, quae in aspectum veniunt, hoc ipsum testante, unum esse qui eam fecerit et regat : valde hebetes apparebunt, qui ad tam lucidam adapertionem caecutiunt oculos, et nolunt videre lumen praedicationis; sed constringunt semetipsos et per tenebrosas parabolarum absolutiones unusquisque eorum proprium putat invenisse Deum (II, 27, 2).

être emprunté à saint Paul ; il montre que Dieu embrasse, renferme le Plérôma qui ne peut exister en dehors de lui. Le Créateur n'est pas une partie mais le Plérôma lui-même, Dieu comprend tout et rien n'est au-dessus de lui, ni πλήρωμα ni ἀρχή. Si, quelque chose le limite ou le surpasse, il n'est plus l'Être absolu, la plénitude ; la notion de Dieu implique l'infinité et l'absoluité : *solus continens omnia et omnibus, ut sint, ipse praestans* (II, 1, 1). L'opposition établie par les gnostiques, entre le Créateur et le Dieu suprême est logiquement insoutenable, si quelque chose existe en dehors de Dieu, il n'est pas le Plérôma : *si autem extra illum est aliquid, jam non omnium est Pleroma neque continet omnia* (II, 1, 2). Avec la distinction d'un Dieu supérieur et d'un dieu inférieur, on n'arrive pas à une notion nette de Dieu ni du monde ; on se trouve en présence d'une multiplicité de dieux dont chacun demeure dans son canton en ignorant son voisin. Il ne peut y avoir chez Dieu aucun vide, aucun manque ; rien n'est indépendant ou en dehors de lui, car l'on tomberait alors dans le dualisme « rien n'est au-dessus de lui, ni après lui ; il a tout créé librement de son propre mouvement et suivant son dessein ; il est seul Dieu, seul Seigneur, seul Créateur et seul Père, seul il contient toutes choses et les soutient afin qu'elles subsistent » (1).

Le besoin d'unir le Créateur au Dieu suprême lui fait employer la remarquable expression « le Dieu Démiurge » : *Demiurgo Deo, qui fecit caelum et terram et omnia quae in eis sunt*. Si le dualisme existe dans la divinité, il se retrouve forcément dans son œuvre ; l'esprit vient du Dieu supérieur et parfait, la matière tire son origine du dieu inférieur et imparfait. Voilà le dualisme introduit dans l'humanité, comment pourra-t-elle arriver à la perfection, étant née du sein de l'imperfection et de la souillure ? Les deux divinités de Marcion (IV, 33, 2) et des autres gnostiques, l'opposition entre l'esprit et la matière, le monde sensible et l'Être spirituel sont contraires à la rai-

(1) Neque super eum, neque post eum est aliquid ; neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia, quum sit solus Deus et solus Dominus et solus conditor et solus Pater et solus continens omnia et omnibus, ut sint, ipse praestans (II, 1. 1.)

son aussi bien qu'à l'Écriture sainte ; cet enseignement est dangereux et impie. Il y a un Dieu et il n'y en a qu'un ; polythéisme, multiplicité des divinités païennes, des éons, ou dualité dans la création et dans l'organisation du monde, tout cela est également funeste et digne d'être rejeté. Les motifs de repousser la doctrine gnostique se pressent sous sa plume : τὴν πίστιν εἰς ἕνα θεόν, il s'en tient à cet article fondamental de la foi de l'Église.

Ce Dieu unique et souverain, quelles sont ses qualités, ses attributs ou ses perfections en termes d'école ? Que comporte la véritable connaissance de Dieu ? Voici quelques témoignages. *Pater.. simplex et non compositus et similimembrius et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est ; totus quum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas et totus ennoia et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum* (II, 13, 3). *Deus autem quum sit totus mens, totus ratio et totus spiritus operans et totus lux et semper idem et similiter exsistens* (II, 28, 4). *Unus Deus Pater ostenditur qui est super omnia et per omnia et in omnibus* (V, 18, 2). *Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum : impossibile est enim mensurari Patrem ; secundum autem dilectionem ejus (haec est enim, quae nos per Verbum ejus perducit ad Deum) obedientes ei semper discimus, quoniam est tantus Deus et ipse est qui per semetipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia* (IV, 20, 1). *Qualis et quantus (Deus) est, invisibilis et inenarrabilis est omnibus quae ab eo facta sunt, incognitus autem nequaquam : omnia enim per Verbum ejus discunt, quia est unus Deus Pater, qui continet omnia et omnibus esse praestat*) IV, 20, 6).

Nous trouvons dans ces passages la presque totalité des attributs que la dogmatique ecclésiastique rattache à la notion de Dieu ; les attributs métaphysiques : éternité, immensité, immutabilité, toute science, toute puissance, toute présence, sont relevés avec beaucoup plus de force et de soin que les attributs religieux : l'amour et la sainteté.

S'il met en lumière les attributs métaphysiques plus que les attributs religieux, Irénée s'éloigne cependant des spéculations gnostiques qui, reportant sur la divinité les faiblesses et les

imperfections humaines, aboutissent à une divinité pauvre et insuffisante qui se tourmente pour acquérir les biens dont elle est dépourvue. Les gnostiques introduisaient au sein de leur Plérôma une sorte d'indigence, le soupir vers la perfection ; de ce besoin résultaient des transformations qui faisaient ressembler leur théologie à une mythologie (II, 14 et 18). Irénée leur oppose la divinité une, parfaite, exempte de vide, de crainte, de besoin, la divinité qui se résume dans le mot plénitude.

On peut demander comment cet être infini qui est plénitude et perfection, entre en relations avec des êtres finis, pauvres et imparfaits. N'est-ce pas établir une infranchissable séparation entre l'homme et Dieu que d'exalter la dignité divine? Les gnostiques croyaient à un Dieu transcendant; pour le rapprocher de l'homme, ils imaginaient toute la série des éons. Irénée croit bien à un Dieu transcendant, mais il affirme en même temps son immanence; ce Dieu, sans se confondre avec la création, la supporte et la dirige après l'avoir tirée du néant.

Si l'humanité est pauvre et imparfaite, si le mal existe dans le monde, on n'en peut tirer aucune conclusion contre la perfection ou la bonté divine. La création participe à la perfection de son auteur, l'homme seul par sa désobéissance est responsable du mal qui nous entoure. L'homme appelé à la perfection n'y arrive que par un bon usage de sa liberté, l'abus de cette liberté a introduit le mal dans le monde. Le désordre est à rejeter sur l'homme et non sur Dieu. D'ailleurs, cette imperfection de l'homme et le mal attaché à sa race sont une preuve de la bonté divine qui a voulu appeler à la vie des créatures libres ; elle est en même temps un témoignage de sa sagesse qui choisit le seul chemin possible du progrès vers la perfection (IV, 38).

L'erreur des gnostiques touchant la divinité s'explique en partie par l'application à Dieu des qualités et des défauts de l'homme. De même que le besoin de combler l'intervalle entre le Dieu infini et la créature finie leur a fait inventer le système des éons, de même, le besoin d'avoir un Dieu compréhensible leur a fait transporter sur Dieu une manière de voir et une manière de penser tout humaines. C'est un pur anthropomorphisme. Si les dieux de la Grèce n'étaient que des hommes idéalisés, la divinité gnostique pense et agit comme l'humanité;

c'est pourtant un abus de parler de Dieu comme de l'homme, de prêter à Dieu les passions, les affections et les sentiments de l'homme sans y apporter aucune restriction.

L'émanatisme est combattu par Irénée non moins que l'anthropomorphisme. Si l'homme reste un, malgré les phases de son développement et la diversité des opérations de son esprit, s'il est conscient de cette unité, c'est encore bien plus vrai de Dieu qui est un être simple, tout entier lui-même en tout temps; toute séparation qu'on tenterait d'établir à l'intérieur de sa personne, toute distinction entre ses activités serait irrationnelle. En parlant de Dieu, il faut se rappeler que les mystères de sa perfection ne sauraient être racontés par l'homme (II, 13, 4). Nous pouvons partir des facultés humaines en supprimant toute limite et en les élevant à une puissance infinie (*via eminentiae*), mais en nous souvenant que Dieu est distinct du monde, élevé au-dessus de lui et par conséquent très différent (*via negationis*).

Dieu est libre (II, 5, 4) sa liberté apparaît dans la création et dans sa relation avec le monde. La liberté de Dieu peut se comprendre par analogie avec la liberté humaine; elle est la plus haute, la plus grande, la plus dépourvue de limites qui se puisse imaginer. Pour montrer l'étendue de la liberté divine Irénée déclare que Dieu peut détruire l'âme (II, 34, 3 et 4), qu'il peut se faire voir aux hommes (IV, 20, 5), qu'il peut donner à l'homme la connaissance totale de la divinité; et cependant l'immortalité de l'âme, l'incapacité de l'homme à connaître et à contempler la divinité sont des convictions chez lui élevées à la hauteur d'axiomes.

Pour mieux affirmer la liberté divine, il enseigne que la création du monde ne provient pas d'un besoin intérieur, d'une sorte de nécessité. Tout se ramene à la volonté : *Principari enim debet in omnibus et dominari voluntas Dei; reliqua omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita* (II, 34, 4).

Irénée, s'approprie (IV, 4, 2) un passage de la Sapience (XI, 21) d'après lequel Dieu a fait le monde avec ordre et mesure. Il serait assez facile de tirer de là un ordre du monde se rapprochant de notre conception moderne de l'univers; ce serait lui donner une portée qu'il n'a ni dans le texte, ni dans la citation.

Un monde régi par des lois immuables, un univers soumis à un ordre mathématique, manifestation de la pensée divine, tout cela est bien loin de l'horizon de cette époque et date seulement des temps modernes. Lui prêter ce tour d'esprit serait commettre un anachronisme. La liberté de Dieu opposée à la nécessité païenne, la toute puissance divine opposée au destin et à la fatalité, une volonté bonne et parfaite opposée au développement aveugle du Plérôma gnostique et au système émanatiste valentiniens, voilà le résumé de la pensée d'Irénée touchant la nature divine, pensée qui, comme toujours, ne se formule qu'en opposition à la doctrine hérétique.

CHAPITRE II

ACTIVITÉ DE DIEU

CRÉATION ET PROVIDENCE

Le Dieu unique et suprême, souverainement libre et puissant, infini et parfait, a manifesté son activité par la création. Nous ne connaissons aucun effet antérieur de son activité et toute recherche à ce sujet serait superflue ; par la création Dieu a appelé le monde à l'existence, la matière et l'esprit sont l'un et l'autre tirés du néant par sa volonté.

Dieu n'a pas trouvé, comme Origine devait l'enseigner un demi-siècle plus tard, une matière préexistante, il est l'auteur de la matière. Le monde a été créé *ex nihilo* : *Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum et aptavit et fecit ex eo, quod non erat* (I, 22, 1). *Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti; Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, quum ante non esset, ipse adinvenit* (II, 10, 4). *Deus eam (substantiam materiae) protulit... Unde autem vel quemadmodum emisit eam, neqne Scriptura aliqua exposuit, neque nos phantasmari oportet* (II, 28, 7).

Avant Dieu il n'y a rien, en dehors de Dieu rien n'existe, la création est l'effet d'un acte libre de sa volonté. Les gnostiques voyaient dans la création le terme d'un développement nécessaire au sein de la divinité, Irénée y voit un effet de la liberté et de la bonté divines. Les gnostiques expliquaient le processus de la création, et l'on sait avec quel luxe de détails; Irénée cherche à justifier la création et, en justifiant l'ouvrage, à justi-

fier aussi l'ouvrier : le monde existe, quel en est l'auteur, est-il bon ou mauvais ?

Nous rencontrons déjà maintenant ce que nous aurons l'occasion d'appeler l'optimisme foncier d'Irénée. Sa conception du péché nous paraîtra insuffisante, sa notion de la rédemption étriquée, sa christologie résumée dans l'incarnation par suite de cette arrière-pensée, de cette nécessité de polémique : soutenir que le monde n'est pas le produit de l'erreur et du péché et que la création n'est pas une faute initiale. Il est ainsi amené à amoindrir le rôle du mal dans le monde.

L'idée de la transcendance divine avait tellement pénétré les esprits qu'on ne pouvait admettre que le Dieu suprême prît lui-même le soin de former et d'organiser la matière ; on cherchait des intermédiaires et on les trouvait chez les anges.

Les différentes écoles gnostiques enseignaient que la création avait eu lieu par le moyen des anges : *a septem autem quibusdam angelis mundum factum et omnia quae in eo* (d'après Saturnin) (I, 24, 1). *Carpocrates autem et qui ab eo mundum quidem et ea, quae in eo sunt, ab angelis multo inferioribus ingenito Patre factum esse dicunt* (I, 25, 1). *Qui autem ab angelis mundum dicunt fabricatum ...peccant* (II, 2, 1), *Simone mago primo dicente mundum ab angelis factum* (II, 9, 2). *Non ergo angeli fecerunt nos, neque plasmaverunt nos* (IV, 20, 1, et encore II, 5, 3 et V, 18, 2). Si une créature est l'auteur du monde sensible, celui-ci s'en trouve rabaissé, la création perd en dignité ce que perd le Créateur ; le monde porte une tache originelle s'il est l'ouvrage d'un artisan imprévoyant et incapable, d'un démiurge ignorant et inférieur, si la matière provient *ex ignorantia et labe* (II, 19, 4).

Pour Irénée la création est l'œuvre du Dieu suprême, croire qu'il existe un être supérieur au Créateur du monde est le comble de l'impiété : *maximam impietatem* (II, 19, 9) ; dire que l'apparition de ce créateur est le résultat d'une erreur ou d'une faute, *labis fructum*, est un blasphème ; les choses créées montrent qu'un seul Dieu est le créateur du monde, elles forment un tout organisé et harmonique, un cosmos, l'unité de l'œuvre implique un seul ouvrier (II, 25, 2).

La création est l'œuvre de Dieu, elle est plus encore, à savoir

un monument de la bonté divine, bien loin de montrer le produit d'une erreur ou d'un malentendu comme l'enseignent les gnostiques. A l'origine de la création apparaît une pensée bienveillante et salutaire, la sagesse de Dieu s'y déploie d'une façon évidente : *hoc initium et caussam fabricationis mundi constituens bonitatem Dei, sed non ignorantiam, nec Aeonem qui erravit, nec labis fructum, nec matrem plorantem et lamentantem, nec alterum Deum vel Patrem* (III, 25, 5). Le mal s'introduira plus tard, par la désobéissance de l'homme; la possibilité de la désobéissance est inhérente à la nature humaine et du reste la chute sera réparée.

La création est donc bonne en soi, cette pensée demeure à la base du raisonnement d'Irénée, l'on s'étonne de ne pas rencontrer sous sa plume un passage tel que celui-ci : « Dieu vit tout tout ce qu'il avait fait, et voilà, c'était très bon ». Il est invinciblement optimiste et sa conception se trouve résumée dans les termes suivants : *Manifeste ostendens audire volentibus, id est aures habentibus, quoniam unus Deus Pater super omnes, et unum Verbum Dei, quod per omnes, per quem omnia facta sunt; et quoniam hic mundus proprius ipsius, et per ipsum factus est voluntate Patris, et non per angelos; neque per apostasiam, et defectionem et ignorantiam; neque per virtutem aliquam Prunici, quam et Matrem appellant quidam; neque per alium quendam mundi factorem ignorantem Patrem* (V, 18, 2).

Telle est la valeur et la dignité de la création.

Pour cette œuvre, le Père a employé un instrument ou un collaborateur, le Fils, sauf pour la création de l'homme où Dieu recourt au Verbe et à l'Esprit qui sont désignés comme ses mains (V, 1, 3). A cette occasion une sorte de délibération se produit au sein de la divinité, le Père s'adresse au Verbe pour le consulter : *cum quo (Verbo) et loquebatur Pater* (V, 15, 4) à cause de l'importance de l'œuvre à accomplir. Sauf lorsqu'il s'agit de l'homme où il est assisté de l'Esprit, le Verbe est présenté purement et simplement comme le Créateur du monde. Les passages sont trop nombreux pour être cités, il suffit d'indiquer I, 22, 1 ; II, 2, 4; II, 11, 1 ; II, 27, 2 ; V, 15, 2 et 3, V, 18, 3, etc.

Irénée admet donc bien un intermédiaire dans l'œuvre de la

création, cet intermédiaire n'est pas un démiurge étourdi et impuissant qui produit une œuvre incomplète ou manquée, c'est le Verbe de Dieu lui-même qui accomplit une œuvre bonne avec l'approbation du Dieu suprême, il exécute ce que la volonté divine a décidé : *Unus igitur Deus, qui Verbo et sapientia fecit et aptavit omnia; hic est autem Demiurgus* (IV, 20, 4). Nous retrouvons ici étendu, enrichi et mis en singulier relief l'enseignement de Jean (I v. 3). « Toutes choses ont été faites par le Verbe et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui »; ce passage est, du reste, cité à de nombreuses reprises. La parole de saint Paul : « tout a été créé par lui et pour lui » (Col. I, v. 16), n'est jamais mentionnée, ce qui ne laisse pas de surprendre, elle aurait si bien appuyé la thèse défendue ! On ne saurait alléguer l'oubli ou l'ignorance, car la première partie du verset est citée dans l'exposé de l'enseignement gnostique (I, 4, 5).

Irénée ne cherche pas à résoudre la question : pourquoi Dieu a-t-il recours à un intermédiaire pour créer le monde, pourquoi mettre le Verbe créateur entre lui et la créature, quel besoin avait-il d'un instrument pour accomplir son œuvre ? Cette question qu'il néglige s'impose cependant à l'esprit qui réfléchit. L'on pourrait répondre que, d'après les idées du temps, la transcendance divine exigeait un tel intermédiaire ; le Dieu suprême montre la transcendance et le Verbe manifeste l'immanence ; l'on pourrait répondre aussi par l'utilité que trouve Irénée à exalter le Verbe de Dieu.

Dieu est invisible, inaccessible à l'homme, il ne peut être compris en ce qui touche ses attributs métaphysiques (IV, 20), une révélation est indispensable et le Verbe est l'organe de la révélation. De même, Dieu est élevé infiniment au-dessus de la création, il en remet le soin à son Verbe. Ceci nous amène à l'enseignement sur la Providence.

Cette doctrine est peu développée, ses principaux linéaments apparaissent cependant à quelques reprises.

Par elle Dieu gouverne et maintient le monde, elle s'exerce dans le domaine matériel et dans le domaine spirituel, l'univers et l'homme en reçoivent également les soins. Elle est la sagesse divine qui assigne à chaque être créé son rôle spécial et ses qualités particulières : *per illius* (*Dei*) *providentiam unumquodque*

eorum et habitum et ordinem et numerum et quantitatem accipere et accepisse propriam, et nihil omnino neque vane, nec ut provenit factum aut fieri, sed cum magna aptatione et conscientia sublimi et esse admirabilem rationem et vere divinam, quae possit hujusmodi et discernere et caussas proprias enuntiare (II, 26, 3). Ce très remarquable passage nous montre dans la formation, le développement et la vie des êtres organisés, ce que la science moderne appelle l'idée directrice, le principe et la loi de leur existence; la Providence régit, soutient et comprend tout ce qui existe, elle se rattache à l'omniscience divine. Elle est à certains égards le prolongement de l'activité créatrice de Dieu, Création et Providence sont étroitement liées, *unum esse qui eam (creaturam) fecerit et regat* (II, 27, 2); la bonté divine qui apparaît dans la première se montre aussi dans la seconde.

Irénée reproche au dieu des gnostiques de se désintéresser du monde et de ressembler par là au dieu des disciples d'Epicure, *quem (Deum) nemo possit cognoscere humano generi communicantem, nec terrena administrantem : Epicuri videlicet invenientes Deum, neque sibi, neque aliis aliquid praestantem, id est nullius providentiam habentem* (III, 24, 2).

On a remarqué avec beaucoup de justesse que le rejet de la Providence est un véritable athéisme, Irénée est profondément pénétré de cette pensée, il perçoit une action providentielle dans l'existence et dans l'entretien du monde : *Pater Domini nostri, cujus providentia constant omnia et jussu administrantur omnia* (IV, 36, 6); il va plus loin et la distingue dans la préparation et dans l'accomplissement du salut : *secundum autem providentiam scivit hominum infirmitatem, et quae ventura essent ex ea* (IV, 38, 4).

La Providence, prolongement de la création, montre avec celle-ci une activité inspirée par une bonté parfaite; elle montre aussi combien le Dieu suprême est près de son œuvre, combien il la suit et combien il s'y intéresse ; à ce titre, elle s'oppose à l'enseignement gnostique qui déprécie la création. Cette doctrine est seulement indiquée, le besoin d'unir la créature au Créateur n'entraîne pas Irénée à affaiblir la personnalité divine, le Dieu qui agit par la Providence est bien loin d'être une force mystérieuse, vague et impersonnelle qui s'identifierait avec le monde.

CHAPITRE III

RÉVÉLATION DE DIEU

LOGOS, ESPRIT, TRINITÉ

Le Dieu suprême est en soi inaccessible à l'homme. Irénée relève l'erreur des Juifs qui pensent connaître Dieu directement et dans son essence : *putantes per seipsum Patrem sine Verbo, id est sine Filio, posse cognoscere* (IV, 7, 4). Personne ne peut voir Dieu et vivre : *secundum magnitudinem quidem ejus et mirabilem gloriam nemo videbit Deum et vivet; incapabilis enim Pater* (IV, 20, 5). Dieu dans sa grandeur infinie et dans son essence mystérieuse ne peut être connu. Toute religion cependant cherche à combler l'abîme qui sépare l'homme de la divinité; les docteurs juifs qui relevaient la transcendance divine avaient eu recours à la Parole de l'Éternel, *Memra Yahveh*, pour expliquer la création; les gnostiques avaient imaginé la série des éons; le christianisme des premiers siècles a distingué entre le Dieu suprême, l'Être absolu qui est insondable, et le Logos qui, apportant à l'homme la révélation de ce Dieu suprême, est la face immanente de la divinité et la fait entrer du domaine de l'absolu dans celui du relatif. *Homo non capax Dei*, cette parole n'est vraie qu'en dehors du christianisme ; par le moyen du Logos la divinité se met à la portée de la connaissance humaine.

Les questions concernant le Logos et la Trinité ont été le principal sujet des préoccupations théologiques durant les premiers siècles; il est hautement intéressant de rechercher quel a été à cet égard le point de vue d'Irénée.

Ici, comme dans la question ecclésiastique, il est à la ligne

de partage des eaux et regarde les deux versants, celui de l'Église primitive et celui de l'Église catholique dont on voit la formation.

La révélation divine, comme la création, n'est point due à une nécessité impérieuse et sourde qui aurait obligé Dieu à s'extérioriser, à se faire connaître, elle n'a d'autre cause que la volonté libre de Dieu. Il est évident que pour l'auteur qui peut écrire en parlant de Dieu : *est substantia omnium voluntas ejus* (II, 30, 9), toute l'activité divine, création, révélation ou salut, dépend uniquement de la volonté. Dieu a créé par l'intermédiaire du Verbe et de la Sagesse, il conserve son œuvre par la Providence, il se fait connaître par la révélation. Création, conservation et révélation montrent le même Verbe de Dieu qui se fait pleinement connaître en Jésus-Christ, le Logos incarné. Nous voyons chez les gnostiques un développement historique de la divinité, les émanations successives lui donnent un caractère temporel, elle entre dans le fleuve du devenir et se résout en une sorte de polythéisme. Irénée admet l'égalité du Logos avec le Dieu suprême et aussi de la personne du Christ avec le Logos.

Quel est le but de la révélation et qui a-t-elle pour organe?

Dieu s'est manifesté dans l'ancienne économie aussi bien que dans la nouvelle, la seule différence que l'on puisse statuer entre ces deux révélations est quantitative et non qualitative; l'inspiration des prophètes et celle des apôtres sont de même nature, les vérités qui commençaient à poindre dans l'Ancien Testament s'épanouissent dans le Nouveau, c'est le plein midi succédant à l'aurore, mais le même soleil produit les lueurs de l'aurore et la clarté du midi.

La Révélation apportée par Jésus-Christ ne diffère de celle de l'ancienne alliance qu'en intensité; en Jésus-Christ, le Logos est devenu chair, mais il avait précédemment agi parmi les hommes, il existe une ou plusieurs révélations préparatoires (IV, 33, 9 et 10). Le sommet de la révélation, c'est l'incarnation; par elle le salut entre dans le monde, l'humaine désobéissance est réparée et en même temps Dieu devient accessible à l'homme sous une forme visible et cognoscible, elle est l'accomplissement de ce que promettaient les prophéties antérieures, elle est l'union de l'essence divine avec la nature humaine.

Le Verbe a agi comme révélateur dans l'ancienne alliance, il a fait connaître le vrai Dieu à Abraham, il a fait parler Siméon au nom des patriarches leur prêtant ainsi une voix bien des siècles plus tard ; ceux qui ont prophétisé ne l'ont fait que par le moyen du Christ : *omnes, qui ab initio cognitum habuerunt Deum et adventum Christi prophetaverunt, revelationem acceperunt ab ipso Filio* (IV, 7, 2).

Existe-t-il une révélation universelle, s'adressant aussi aux païens, comme l'admet Clément d'Alexandrie d'après lequel le Logos a été l'éducateur de l'humanité, enseignant les Juifs au moyen de la loi mosaïque et les Grecs par la philosophie ? Il le semble bien, quoique ce point demeure un peu indécis, le Verbe glorifie le Père aux yeux du genre humain : *ostenderit humano generi* (IV, 20, 7).

Quoique la révélation divine dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament soit identique quant à son principe, elle n'y porte pourtant pas le même caractère, on n'y voit pas apparaître les mêmes côtés de la divinité. Dans la révélation adressée aux prophètes, Dieu se fait connaître comme le Saint, celui dont la colère consume et détruit, c'est le Dieu du Sinaï ; l'apparition du Verbe incarné inaugure une ère de bienveillance et de pardon (IV, 20, 10). La révélation apportée par Jésus-Christ, quoique unique et parfaite, ne fait que continuer en la couronnant celle de l'Ancien Testament ; bien loin d'être l'œuvre d'un être inférieur, ange ou démiurge, celle-ci résulte de l'activité du Logos qui agissait sourdement, d'une manière préparatoire par les visions prophétiques et les dons célestes, et sous des formes variées : *Verbum non in una figura nec in uno charactere videbatur videntibus eum* (IV, 20, 11).

Unité dans le principe, diversité dans les formes, différence dans le degré d'inspiration et par conséquent de révélation, voilà ce qu'affirme Irénée et sa notion de Dieu s'en trouve fortifiée. Il y a un seul Dieu, créateur et rédempteur, un seul révélateur dans l'ancienne et dans la nouvelle alliance, un seul et même Logos qui crée, qui sauve et fait connaître à l'humanité le Dieu dont, sans lui, l'essence demeurerait inaccessible. Le Logos divin emploie des instruments dans l'ancienne économie, il inspire les hommes de Dieu, patriarches et prophètes, il

apparait d'une façon mystérieuse à Moïse, à Élie, à Ézéchiel, il est avec les trois jeunes Hébreux dans la fournaise. Par ces apparitions provisoires, le Verbe exerce une action éducatrice, pédagogique; par les discours des prophètes et la vie des patriarches, il accoutumait l'humanité à obéir à Dieu (IV, 21, 3). Il est l'organe nécessaire de la révélation, sans lui nous ne savons rien de Dieu : *Patrem quidem invisibilem et indeterminabilem, quantum ad nos est, cognoscit suum ipsius Verbum... Agnitio enim Patris est Filii manifestatio : omnia enim per Verbum manifestantur* (IV, 6, 3). Aucune distinction n'est établie entre le Verbe et Jésus-Christ qui sont une seule et même personne : *revelaverit enim non solum in futurum dictum est, quasi tunc inceperit Verbum manifestare Patrem, quum de Maria natus; sed communiter per totum tempus positum est* (IV, 6, 7); Jésus-Christ est le révélateur de l'ancienne alliance aussi bien que de la nouvelle, cf. III, 6, 1 à 4.

Les enseignements qui précèdent sont tournés aussi bien contre l'ébionisme que contre le gnosticisme. Si la seconde de ces hérésies rabaissait le Dieu de l'Ancien Testament et portait atteinte à la réalité de la personne de Jésus-Christ, l'ébionisme dépouillait cette personne de son élément céleste, de toute participation à la vie divine; Irénée en montrant le Fils comme le révélateur unique du Père en faisait également le seul chemin qui conduise à Dieu.

En montrant le Verbe à l'œuvre avant comme après Jésus-Christ, en soudant si étroitement la révélation dans l'ancienne alliance à la révélation dans la nouvelle, en les distinguant tout au plus en intensité, Irénée oublie ou efface l'opposition qu'établit saint Paul entre la loi et la grâce. Si le Logos travaille si efficacement dans l'humanité avant Jésus-Christ, la loi et l'Évangile sont, autant dire, sur le même pied, la différence entre eux est tellement atténuée qu'elle disparaît. Par là, Irénée s'éloigne notablement du paulinisme, ce qui est bien dans le courant de son époque. Justin Martyr, Clément d'Alexandrie et Origène ont, encore plus que lui, enseigné une sorte de révélation naturelle antérieure et extérieure au christianisme.

§ I.

DOCTRINE DU LOGOS.

Qu'est donc le Logos, ouvrier de Dieu, Verbe révélateur manifestant l'essence divine, qui sans lui demeurerait insondable à l'humanité? Instrument de la création, il soulève le voile qui cache Dieu, vu du côté de l'homme, il est créateur et révélateur ; quelle est sa relation avec Dieu ? Irénée ne répond pas directement à une question qui n'a qu'une importance accessoire à ses yeux ; il ne se soucie pas de marcher sur les traces des apologistes grecs et ne se livre pas à des méditations hardies sur l'origine et la nature du Logos. Les brèves données que renferme son ouvrage sont cependant importantes, car Irénée a contribué à transformer la notion du Logos et à l'introduire dans la christologie ecclésiastique.

Ceux qui veulent expliquer l'origine de Dieu et du Verbe sont téméraires ou coupables, car ils traitent ces sujets uniquement d'après les lumières humaines au lieu de recevoir la vérité d'en Haut : *sed et ipsius Dei et Ennoeae ejus et Verbi et Vitae et Christi nativitates et prolationes annuntiare vultis ; et has non aliunde accipientes, sed ex affectione hominum* (II, 28, 4). Les opérations de l'esprit sont successives chez l'homme, tandis que Dieu embrasse à la fois la pensée, la parole et l'acte ; l'analyse des facultés humaines ne peut s'appliquer à Dieu et c'est un abus que de raisonner par analogie en cette matière. En conséquence, il faut s'abstenir de toute théorie sur la relation du Logos avec Dieu, son origine est inexplicable, celui qui veut sonder ce mystère s'expose à déraisonner. Irénée unit de la façon la plus étroite la parole et la pensée, les distinguer chez Dieu, c'est faire œuvre vaine, vouloir séparer ce qui est indivisible : *Deus autem totus exsistens mens et totus exsistens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur ; et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim ejus Logos et Logos mens, et omnia concludens mens ipse est Pater* (II, 28, 5). Dieu est simple, l'homme est composé ; expliquer le Logos par une sorte de processus, ana-

logue à celui des facultés humaines, à l'intérieur de la divinité, c'est assimiler des êtres absolument différents : *vos autem generationem ejus (Logos) ex Patre divinantes, et verbi hominum per linguam factam prolationem transferentes in Verbum Dei, juste detegimini a vobis ipsis, quod neque humana, neque divina noveritis* (II, 28, 5).

Le Logos, principe unique de la révélation divine, demeure donc avec Dieu dans un rapport permanent, toute idée d'émanation se trouvant ainsi exclue.

Irénée passe de l'idée du Logos à celle du Fils sans chercher aucune transition, il applique au Logos un passage considéré comme messianique (Esaïe, LIII, v. 8), les expressions *Verbum Dei* et *Filius* alternent dans sa démonstration, il les emploie indifféremment, le Fils de Dieu est aussi le Verbe de Dieu. La relation permanente du Père et du Fils est affirmée à plusieurs reprises : *Semper autem coexsistens Filius Patri olim et ab initio semper revelat Patrem* (II, 30, 9). *Ostendimus enim, quia non tunc coepit Filius Dei, exsistens semper apud Patrem* (III, 18, 1). Son origine échappe à nos investigations : *Si quis itaque nobis dixerit : Quomodo ergo Filius prolatus a Patre est? dicimus ei, quia prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem exsistentem, nemo novit* (II, 28, 6).

Le Logos est le principe éternel qui a révélé Dieu par son apparition terrestre, déjà dans l'Ancien Testament, et à l'origine, lors de la création du monde : *Etenim per ipsam conditionem revelat Verbum conditorem Deum et per mundum fabricatorem mundi Dominum et per plasma eum, qui plasmaverit, artificem et per Filium eum Patrem qui generaverit Filium* (IV, 6, 6). Irénée admet que le Logos a toujours existé avec le Père et que de tout temps il a été le révélateur de Dieu. En résumé, il identifie le Logos avec Jésus qui n'est autre que sa personnification terrestre, il le met dans une relation éternelle et intime avec le Père, il le représente comme le principe révélateur de Dieu, c'est-à-dire qu'il est l'intermédiaire indispensable entre Dieu, par lui-même inconnaissable et insaisissable, et l'homme borné et fini.

§ 2.

DOCTRINE DU SAINT-ESPRIT

Les passages où le saint Esprit est mentionné ne le distinguent pas toujours très nettement du Fils ou du Verbe. Il semble identifié avec la Sagesse (IV, 20, 1 et 3). Avant que la doctrine du Logos fût précisée, le saint Esprit était considéré comme un autre organe de la révélation divine; ces deux principes étaient si voisins qu'il leur arrivait de se confondre, le saint Esprit est identifié avec la Sagesse des Proverbes et non le Logos comme on s'y attendrait. Le Logos revêtait un caractère plus général, était envisagé comme le principe de l'activité et de la révélation divines dans l'humanité, tandis que le Saint-Esprit agissait dans l'Église; le Logos était incarné en Jésus-Christ, le saint Esprit devient un prolongement du Logos agissant dans un champ spécial, il a une tâche plus délimitée et spécifiquement chrétienne, il a donc une tendance à être subordonné au Logos, comme celui-ci sera facilement subordonné à Dieu. Les termes de Logos et de saint Esprit sont souvent employés pour désigner tout l'être divin avec ses diverses activités, l'Esprit a une tendance à se différencier du Logos; s'ils ont été quelquefois confondus ou identifiés, cette confusion deviendra de moins en moins fréquente car la sphère d'action de l'Esprit n'est autre que la conscience éclairée de Dieu, il a agi particulièrement chez les prophètes et chez les hommes inspirés. Irénée relève soigneusement le fait que le même Esprit qui a animé les prophètes se trouve aujourd'hui dans l'Église : *similiter ut veteres prophetae sustinentes persecutionem..... quoniam nove quidem, sed idem Spiritus requiescens super eam* (*ecclesiam*) (IV, 33, 9). Comme dans ce passage les termes *Verbum* et *Spiritus* sont employés à la suite, il est évident que l'Esprit est, pour ainsi dire, surajouté au Verbe.

L'Esprit devient le héraut du Verbe envisagé comme Christ, il annonce sa venue par le moyen des prophètes; le même Esprit est à l'œuvre chez les apôtres et déclare que le grand événement est accompli : *Unus enim et idem Spiritus Dei, qui in prophetis*

quidem praeconavit, quis et qualis esset adventus Domini... ipse et in apostolis annuntiavit plenitudinem temporum adoptionis venisse (III, 21, 4). Il conduit et illumine la conscience humaine, il est le principe de la vie supérieure, spirituelle et éternelle. Dans un passage un peu étrange, Irénée montre Jésus-Christ venant en chair pour permettre aux hommes de manger et de boire le Verbe de Dieu, et de posséder en eux l'Esprit du Père qui est le pain de l'immortalité : τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Πατρός (IV, 38, 1). Il rapproche aussi, on ne sait trop pourquoi, le saint Esprit du principe de la vie physique, du souffle de vie, *afflatus vitae*, afin de statuer entre eux une différence. L'Esprit est le principe d'une vie durable, qui ne passe point, *afflatus igitur temporalis, spiritus autem sempiternus*. Il est aussi nommé l'Esprit vivifiant, τὸ ζωοποιοῦν πνεῦμα (V, 12, 2). Il est l'agent de Dieu chez l'homme, et c'est grâce à lui que l'homme parvient à la connaissance de la vérité : τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ τὰς οἰκονομίας Πατρός τε καὶ υἱοῦ σκηνοῦν καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, καθὼς βούλεται ὁ Πατήρ ; ce que la traduction latine rend comme suit : *Spiritus Dei, qui praestat agnitionem veritatis, qui dispositiones Patris et Filii exposuit, secundum quas aderat generi humano, quemadmodum vult Pater* (IV, 33, 7).

L'Esprit est lié d'une façon si étroite à l'action de Dieu dans l'homme qu'il n'est pas très facile de distinguer si certains passages parlent de l'Esprit de Dieu ou bien d'un principe divin implanté dans l'âme du fidèle : *hoc autem* (*mori*) *neque animae evenit : flatus est enim vitae; neque Spiritui : incompositus est enim et simplex Spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita est eorum qui percipiunt illum* (V, 7, 1). Qu'est donc cet esprit, puissance distincte de l'âme et du corps, et qui apparaît comme un élément de la psychologie d'Irénée? Quelques lignes plus haut, et c'était le point de départ de son raisonnement, il citait le verset 11 du chapitre VIII des Romains : *Si autem Spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis; qui suscitavit Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra.*

D'autres passages semblent présenter le saint Esprit comme un être, ou au moins une puissance, à côté du Logos et presque égal au Logos; l'on voit comme poindre la formule trinitaire, le

Logos et l'Esprit sont les ministres divins : *Ministrat enim ei (Deo) ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus sanctus, Verbum et Sapientia* (IV, 7, 4). L'Esprit est placé sur le même rang que le Logos ; de concert avec lui, il est l'instrument de la création et désigné comme l'une des mains de Dieu (V, 1, 3) et passages parallèles, ainsi (I, 22, 1) *per Verbum et Spiritum suum omnia faciens et disponens et gubernans et omnibus esse praestans.*

Nous sommes loin de la force de vie, de la puissance régénératrice que relèvent les passages cités plus haut, nous ne sommes plus en présence d'une qualité ou d'un attribut divin, une distinction s'établit dans l'être même de Dieu ; nous voyons paraître un être qui subsiste par lui-même, presque une personnalité. C'est lorsque Irénée parle des mains de Dieu, Logos et Esprit, instruments de son activité, qu'il se rapproche le plus de la théologie postérieure, avec cette remarque toutefois, que le saint Esprit ne vient qu'en troisième rang après le Logos, et que comme le Logos est soumis au Père, de même le Saint Esprit est soumis au Logos : *Hanc esse adordinationem et dispositionem eorum qui salvantur, dicunt presbyteri apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem ; Filio deinceps cedente Patri opus suum* (V, 36, 2).

Ces passages offrent un appui pour la doctrine trinitaire avec des tendances subordinatiennes.

§ 3.

DOCTRINE DE LA TRINITÉ.

Elle trouve son point de départ dans la formule du baptême, mais cette formule ne suffit pas à l'établir ; la doctrine de la Trinité n'est complète que le jour où, après avoir délimité la nature et le rôle de la seconde et de la troisième personnes, l'on peut établir la relation entre elles et avec le Père. Nous ne trouvons donc pas chez Irénée la doctrine trinitaire, mais seulement des affirmations qui la préparent. Du fait même que son

enseignement touchant le saint Esprit est encore indécis et flottant, comparé à la doctrine des âges suivants, ce qui concerne la Trinité porte le même caractère d'imprécision; nous avons des tendances plutôt que des traits nettement accusés.

L'Esprit devait être considéré comme le lien existant entre le Père et le Fils. *Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius in Spiritu, qui est unctio* (III, 18, 3); le Père donne l'onction, le Fils la reçoit, le saint Esprit est l'onction elle-même. La Trinité est ainsi comprise dans le nom même du Christ ou plutôt les trois éléments de la Trinité, car loin de systématiser les rapports des trois personnes, Irénée ne fait pas même mention de la Trinité; ce mot, de formation postérieure, n'existe pas chez lui.

Le Père est l'être absolu de Dieu, infini, la profondeur de l'essence divine; le Fils est l'Être divin tourné vers le monde, l'Esprit-Saint est l'intermédiaire entre le Père et le Fils. Dieu est esprit, sans doute, mais le saint Esprit est quelque chose d'autre ou si l'on veut quelque chose de plus, c'est le troisième degré de la révélation divine, le second degré étant l'incarnation du Verbe; le saint Esprit ne peut entrer dans l'humanité qu'à la suite de Jésus-Christ.

On pourrait conclure de là à une Trinité qui ne serait qu'un progrès de la révélation partant du Père, la divinité inaccessible et insondable, pour venir au Fils, Verbe de Dieu qui s'abaisse jusqu'à l'homme et est, en quelque sorte, la première nourriture de l'âme humaine : *quasi a mammilla carnis ejus enutriti* (IV, 38, 1), pour arriver enfin à l'Esprit qui nous apporte tout ce que nous pouvons saisir de la divinité. Ailleurs, la Trinité est présentée dans l'ordre inverse, l'Esprit commence l'œuvre salutaire qui ne trouve sa pleine réalisation que dans la contemplation du Père : *Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum* (IV, 20, 5). Il est vrai qu'il s'agit alors non de doctrine, mais de l'appropriation du salut.

La Trinité ne serait-elle qu'une série d'échelons pour arriver à la pleine connaissance de Dieu, l'Esprit amenant à la perfection l'œuvre commencée par Jésus-Christ? Il ne le semble pas; deux passages surtout s'élèvent contre cette pensée.

Irénée a l'idée singulière de trouver le symbole des trois personnes divines dans les espions envoyés par Josué, pour reconnaître Jéricho et ses environs, et reçus par Rahab. Le récit biblique (Josué II) nous dit qu'ils étaient deux, notre auteur en suppose trois, sans doute par inadvertance, et ajoute que ces trois hommes représentent le Père, le Fils et le Saint-Esprit. *Raab... suscepit autem tres speculatores, qui speculabantur universam terram, et apud se abscondit, Patrem scilicet et Filium cum Spiritu sancto* (IV, 20, 12). Il s'agit ici de personnes différentes, unies dans l'exécution d'un même dessein, y concourant selon leurs forces, du reste absolument distinctes l'une de l'autre. Il ne conviendrait pas de tirer d'une simple comparaison des conséquences trop lointaines, mais un autre passage existe, plus décisif, qui assigne à chacune des personnes divines sa tâche et détermine son caractère : τοῦ μὲν Πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ Υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ Πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος (IV, 38, 3) ; le Père décide, le Fils exécute, le saint Esprit met à l'œuvre divine son empreinte définitive. Ce passage important vise le développement religieux de l'homme et de l'humanité ; il s'agit de la marche vers la perfection.

Les personnes divines apparaissent donc nettement dessinées, on aperçoit une tendance à établir leurs rapports réciproques, bien que cette tendance ne soit pas clairement exprimée. Il n'est pas téméraire de croire que si Irénée avait été plus loin, s'il avait cherché à donner à sa pensée une forme plus précise, il serait arrivé, comme Tertullien, à une Trinité économique, tant à cause de son tour d'esprit qu'à cause de sa préoccupation surtout religieuse. En résumant l'histoire divine, il s'exprime ainsi : *Sic igitur manifestabatur Deus : per omnia enim haec Deus Pater ostenditur, Spiritu quidem operante, Filio vero ministrante, Patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem* (IV, 20, 6). Le but de toutes ces manifestations n'est autre que le salut de l'homme. Il dit encore : *Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi ; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae ; in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva* (V, 18, 2). Les personnes divines sont ici énumérées en vue de l'action salutaire dans l'humanité et en

vue de l'organisation de l'Église, il n'est point parlé de leurs rapports réciproques, de ce qui les sépare ou les unit ; nous voyons un désir très accentué d'employer dans un but religieux les données du Nouveau Testament, les indications précises de la théologie postérieure sont complètement absentes. Certains passages, et notamment le dernier cité, sont tout imprégnés de la théologie de Paul dans l'épître aux Éphésiens.

DEUXIÈME PARTIE

L'HOMME, SA NATURE, SA DESTINÉE

L'homme est une créature de Dieu. Voilà ce qu'Irénée veut établir et défendre à l'encontre des gnostiques qui, tantôt rangent l'homme dans la série des éons (II, 13, 10), tantôt le considèrent comme formé par la sagesse et le démiurge (I, 5, 5), tantôt enseignent qu'il est créé par les anges (I, 24, 1 et 2; 25, 1). Irénée prend l'enseignement de ses adversaires, le compare avec l'Écriture sainte et la tradition, puis établit le sien en le conformant autant que possible à ces deux règles souveraines.

Il en a été de la formation de l'homme comme de celle du monde. L'homme est créé de Dieu, directement et sans intermédiaire ; point de puissance ou de tierce personne entre ces deux termes : Dieu d'un côté, l'homme de l'autre, la relation est immédiate. Notre auteur défend cette conception de toutes ses forces, elle lui semble sans doute la plus juste et surtout elle fonde sa théorie de la rédemption. Si Dieu est le seul auteur de l'homme, il en est aussi le seul sauveur ; il l'a créé par ses mains, le Verbe et l'Esprit (V, 1, 3) ; ces deux mains seront encore à l'œuvre pour le salut.

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE DE L'HOMME

D'où vient l'homme? comment est-il apparu sur la terre? quelle est sa relation avec Dieu? Irénée n'aurait certainement pas essayé de répondre à ces questions, non plus qu'à bien d'autres, s'il n'y avait pas été amené par les nécessités de la polémique. Suivant la méthode jusqu'ici employée, recueillons d'abord les passages où il parle de l'origine de l'homme.

Il trouvait en face de lui des hérétiques, les Valentiniens, qui enseignaient que la création de l'homme a eu lieu en deux fois : la partie spirituelle est formée d'abord, puis elle est revêtue d'un corps, *sensibilem carnem* (I, 5, 5). Ils établissaient ainsi une opposition tranchée entre l'âme et le corps, celui-ci destiné à se détruire, élément inférieur et incapable de rédemption, l'âme seule peut arriver à la connaissance qui constitue le salut. D'autres gnostiques rangeaient l'homme dans la série des créations mystérieuses qui avaient donné le jour à ces êtres abstraits : Aléthéia, Nous, Zoé; il prenait place à côté d'Ecclésia (II, 13, 10). L'homme était rangé parmi les éons. Saturnin faisant créer l'homme par les anges, il fallut une puissance supérieure pour achever cette imparfaite création et y mettre une étincelle de vie : *Qui quum factus esset et non potuisset erigi plasma, propter imbecillitatem angelorum, sed quasi vermiculus scarizaret, miserantem ejus desuper virtutem, quoniam in similitudinem ejus esset factus, emisisse scintillam vitae, quae erexit hominem et articulavit et vivere fecit* (I, 24, 1).

Ces diverses théories gnostiques ont en commun les deux caractères suivants : elles détruisent l'unité de la création, elles

détruisent l'unité de la personne humaine. L'homme est créé en plusieurs fois et par des puissances différentes, il est l'œuvre d'abord informe d'un ouvrier malhabile que vient achever un autre ouvrier plus capable ou plus puissant. Plusieurs forces ou personnes concourent à le former.

Comme elles sont inégales en puissance et en sagesse, comme elles ont mis dans cet assemblage qu'est l'homme, des éléments hétérogènes et de valeur très inégale, il en résulte que l'homme n'est plus un, il est un composé plus ou moins disparate; certains éléments de sa personnalité sont d'ordre inférieur par suite de l'ignorance ou de la faiblesse des puissances créatrices et par conséquent caducs, d'autres sont de valeur et doivent durer.

En regard de ces combinaisons, Irénée affirme l'unité du Créateur et de la création; un seul Dieu crée l'homme et le crée tout entier, sans s'y reprendre plusieurs fois, du premier coup il atteint le but qu'il s'était proposé. Le caractère propre de Dieu est de créer, l'homme est complètement dépendant de Dieu : *Facere enim proprium est benignitatis Dei; fieri autem proprium est hominis naturae* (IV, 39, 2). *Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit; et quidem qui facit, semper idem est; quod autem fit, et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet. Et Deus quidem bene facit, bene autem fit homini* (IV, 11, 2).

Aucun être, aucune puissance, démiurge ou autre, ne vient s'interposer entre l'homme et Dieu, leur relation est immédiate. Les mains qui ont créé l'homme, le Verbe et l'Esprit, appartiennent à l'essence divine.

L'homme créé par ce Dieu Tout-Puissant, en une fois et dans l'unité de sa personne, n'est pas créé parfait (IV, 38) : dépendre d'une création est déjà une marque d'imperfection, car ce qui est parfait existe par soi-même. La notion de création implique un élément d'imperfection.

Si l'homme n'est pas parfait dès son origine, il doit tendre vers la perfection; il est enfant avant que d'être homme. Nous touchons ici à l'idée extrêmement importante d'un développement, d'un progrès, d'une marche vers le but assigné de Dieu. La création est un point de départ. Si l'homme n'est pas parfait, ce n'est pas par suite de l'impuissance ou de l'incapacité

du Créateur, c'est à cause de son caractère d'être créé : οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονώς, ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτό, ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι, ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν (IV, 38, 2).

Les théologiens postérieurs ont cru qu'Adam avait possédé la science parfaite avant la chute. Irénée se place, comme on voit, à un point de vue sensiblement différent. Il semble même avoir accepté l'idée d'une sorte d'enfance avec son développement physique chez le premier homme, Adam n'a pas été créé adulte mais enfant, il a grandi corporellement avant d'avoir l'instinct de la génération et ce n'est qu'ensuite qu'il a désobéi. *Quemadmodum illa (Eva) virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc exsistens (erant enim utrique nudi in Paradiso, et non confundebantur, quoniam paullo ante facti, non intellectum habebant filiorum generationis; oportebat enim illos primo adolescere, dehinc sic multiplicari) inobediens facta, et sibi et universo generi humano caussa facta est mortis* (III, 22, 4) : Cette idée est explicitement formulée dans l'ἐπίδειξιν où elle revient à plusieurs reprises : *der Mensch war klein, denn es war ein Kind*, § 12. *Adam und Eva... hatten einen unschuldigen und kindlichen Sinn und kamen nicht dazu, an irgend etwas von dem zu denken und zu verstehen, was einmal in Bosheit durch weibliche Gelüste und durch schändliche Begierde in der Seele geboren verden sollte*, § 14.

L'homme, devait progresser et aller vers la perfection : il est tout entier l'ouvrage de Dieu et non pas le résultat de collaborations plus ou moins incohérentes et contradictoires. L'unité de la création amène l'unité de l'œuvre. Irénée oppose son monisme au spiritualisme outré des gnostiques qui établissent une séparation radicale entre l'âme et le corps.

CHAPITRE II

NATURE DE L'HOMME

Les disciples de Valentin reconnaissaient trois catégories d'hommes : les spirituels, les terrestres et les psychiques qui sont représentés par Caïn, Abel et Seth. De ces trois sortes d'hommes, les premiers, πνευματικοί, sont destinés au salut, les seconds, χοϊκοί, s'en vont à la ruine, les derniers ou ψυχικοί peuvent s'incliner vers le salut comme vers la perdition (I, 6, 1). Valentin fait donc dépendre le sort de l'homme de sa nature et non de son activité morale ; les pneumatiques reçoivent toujours le salut, les psychiques quelquefois, et les terrestres ou hyliques qui ne relèvent que de la matière n'y peuvent absolument pas participer (I, 7, 5). C'est la division platonicienne, l'esprit, l'âme et le corps, transportée de l'homme individu à l'homme espèce ou humanité. D'autres passages font croire que les Valentiniens appliquaient cette triple distinction — esprit, âme et corps — non seulement à l'espèce, mais aussi à l'individu.

Irénée rejette cette séparation des hommes en trois classes différentes. Elle s'explique avec les présuppositions gnostiques, activité de puissances diverses et opposées pour la création ; elle est inadmissible au point de vue d'Irénée qui considère la création comme l'acte libre d'un seul créateur parfaitement sage et bon. De l'unité de dessein et d'action dans la création de l'homme doit sortir l'unité de l'œuvre. L'individu est un, la race humaine est une ; nous le verrons encore mieux, lorsque l'idée de l'espèce apparaîtra avec la théorie de la récapitulation.

La distinction entre pneumatiques, psychiques et hyliques est une chimère, l'homme comprend le corps aussi bien que l'âme : *Anima autem et Spiritus pars hominis esse possunt,*

homo autem nequaquam; perfectus autem homo, commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris, et admixta ei carni... Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis, et nude ipsum solum spiritum intelligat, jam non spiritualis homo est, quod est tale, sed spiritus hominis, aut Spiritus Dei... Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est; sed corpus hominis et pars hominis. Neque enim et anima ipsa secundum se homo; sed anima hominis, et pars hominis. Neque Spiritus homo : Spiritus enim, et non homo vocatur. Commixtio autem et unitio horum omnium, perfectum hominem efficit (V, 6, 1).

Ce passage éclaire complètement la question. C'est folie que de vouloir séparer les différents éléments que l'analyse distingue dans l'être humain, ils sont unis par un lien indissoluble; une âme sans corps n'est pas plus l'homme que ne l'est le corps privé de son principe spirituel. Ce n'est pas d'une psychologie bien pénétrante, c'est le langage du ferme bon sens.

L'homme possède des facultés ou organes de nature diverse, tous ont la même origine et cette communauté d'origine en garantit la durée. Dieu qui a créé tout l'homme n'en laissera rien tomber.

L'homme naturel ou psychique se compose de deux éléments, l'âme et le corps, égaux en dignité parce qu'ils sont également créés de Dieu. L'âme comprend les sens, l'esprit, la pensée, la méditation : *Sensus enim hominis, mens et cogitatio et intentio mentis et ea quae sunt hujusmodi, non aliud quid praeter animam sunt* (II, 29, 3).

L'être tout entier ressuscitera, il ira tout entier à la condamnation, corps et âme, ou au salut, corps, âme et esprit. Bien que l'idée de l'espèce soit fortement enracinée chez Irénée, il ne considère pas l'apparition des unités humaines comme une sorte de végétation indéterminée ou illimitée, comme un pur épanouissement de l'espèce : le nombre des âmes est rigoureusement fixé par le Créateur et chacune porte son caractère propre. Cette précision semble en rehausser la valeur : οὐ γὰρ πτωχός οὐδὲ ἄπορος ὁ θεός, ὥστε μὴ ἑνὶ ἑκάστῳ σώματι ἰδίαν κεχαρίσθαι ψυχήν, καθάπερ καὶ ἴδιον χαρακτῆρα. Καὶ διὰ τοῦτο πληρωθέντος τοῦ ἀριθμοῦ, οὗ αὐτὸς παρ' αὐτῷ προώρισε, πάντες οἱ ἐγγραφέντες εἰς ζωὴν

ἀναστήσονται, ἴδια ἔχοντες σώματα, καὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχὰς καὶ ἴδια πνεύματα, ἐν οἷς εὐηρέστησαν τῷ θεῷ. Οἱ δὲ τῆς κολάσεως ἄξιοι ἀπελεύσονται εἰς τὴν αὐτήν, καὶ αὐτοὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχὰς καὶ ἴδια σώματα, ἐν οἷς ἀπέστησαν ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος (II, 33, 5).

Si l'homme naturel comprend l'âme et le corps, l'homme parfait possède quelque chose de plus, l'Esprit de Dieu que reçoit l'âme : *sunt tria ex quibus perfectus homo constat, carne, anima et Spiritu* (V, 9, 1). L'Esprit de Dieu appartient donc à l'homme intégral ou normal, il est un élément essentiel de l'homme tel qu'il doit être; sans lui la personnalité humaine demeure incomplète.

Un peu plus loin, Irénée distingue entre le souffle de vie, *affatus vitae*, et l'Esprit, *Spiritus*. La vie primitive a été donnée par le souffle divin, la vie définitive est donnée par l'Esprit de Dieu. L'*afflatus vitae* est sans doute le principe qui crée l'âme, qui anime le corps, mais l'Esprit est celui qui donne la vie supérieure et qui crée l'homme parfait : *afflatus igitur temporalis; Spiritus autem sempiternus*, ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀένναον (V, 12, 2). Nous voyons ici l'origine de l'âme. Elle vient de Dieu comme le corps, mais pas plus que le corps elle n'a la vie en elle-même. Le souffle de vie donne la vie animale, pour un temps; l'Esprit vivifie à jamais et donne la vie spirituelle. Tandis que l'origine de l'âme remonte à la création, l'origine de l'Esprit de Dieu remonte à l'apparition du Christ sur la terre.

Quelles relations existent entre le corps et l'âme, éléments constitutifs de la personne humaine ? qui dirige dans cette communauté et quel est celui qui commande dans cet étroit mariage ? les conjoints sont-ils sur le même pied ou bien l'un des deux préside-t-il aux destinées de l'association? La réponse ne peut faire aucun doute, l'âme domine et gouverne le corps. Celui-ci peut bien être un obstacle aux mouvements de l'âme, mais elle ne perd jamais ses droits. Elle est d'essence supérieure, c'est ce qui ressort de la comparaison de la machine avec l'ouvrier : *anima possidet et principatur corpori... Corpus enim organo simile est; anima autem artificis rationem obtinet* (II, 33, 4). Irénée prolonge la comparaison en montrant l'existence humaine comme résultant des actions et des réactions de l'âme sur le corps et inversement; le corps retarde l'âme et empêche

ses mouvements en une certaine mesure, mais celle-ci ne perd jamais ses puissances ou facultés (*virtutes*).

Tertullien se représentait l'âme comme matérielle, ayant une forme corporelle, Irénée se rapproche de cette manière de voir : *manifeste declaratum est, et perseverare animas et non de corpore in corpus transire : et habere hominis figuram, ut etiam cognoscantur, et meminerint eorum, quae sint hic* (II, 34, 1). D'après ce passage l'âme aurait la forme du corps sur lequel elle se moulerait en quelque sorte. L'on peut objecter l'expression *incorporales animae*, âmes incorporelles, qui se trouve ailleurs (V, 7, 1) sous la plume d'Irénée, mais les âmes ne sont incorporelles que relativement, l'âme est incorporelle si on la compare au corps mortel, ce n'est pas à dire qu'elle soit incorporelle en soi, d'une façon absolue ; elle semble se confondre avec le souffle de vie. Il y a du reste un peu de flottement dans la pensée sur ce point spécial. La notion de l'âme qui paraît se dégager du raisonnement est celle-ci : l'âme est étendue, a une certaine forme, elle se sépare du corps lors de la mort, elle est susceptible de perfection, c'est-à-dire de vie éternelle, aussi bien que de condamnation et de ruine. Elle n'est pas sujette à la transmigration, elle est immortelle : du reste son immortalité n'est pas essentielle, mais donnée de Dieu; le corps peut exister sans l'âme, comme l'âme peut exister sans la vie : *Sicut autem corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque Deus vult ; sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam* (II, 34, 4).

L'homme est un corps pourvu d'une âme, laquelle reçoit sa vie du souffle divin; en participant à l'Esprit, πνεῦμα, il reçoit la vie éternelle et devient capable de perfection. A l'homme naturel doit s'ajouter un élément supérieur et divin, l'Esprit, qui accomplit l'œuvre de salut et de régénération.

Occasionnellement, Irénée discourt des facultés de l'âme, il fait preuve d'un esprit psychologique plus délié que la généralité des Pères de l'Église. Il se plait à décrire les fonctions de la mémoire (II, 33), il s'étend avec tant de complaisance sur la liberté (IV, 37) et lui accorde un si grand rôle dans la rénovation spirituelle qu'on pourrait le taxer de pélagianisme avant la lettre. Peut-être y avait-il dans cette insistance à relever l'im-

portance de la liberté quelque cause intérieure, un secret penchant : il y avait certainement une cause extérieure, l'enseignement des gnostiques. Ceux-ci par leur classification des hommes en hyliques, psychiques et pneumatiques, en considérant les premiers comme voués à la ruine et les derniers au salut, indépendamment de leur vie morale et religieuse, établissaient la prédestination dans le plus mauvais sens du mot, la prédestination fataliste. La description psychologique (II, 13, 2 et s.), concernant la formation et les progrès de la pensée peut-être donnée comme un exemple de bon raisonnement et de fine observation. Voici quelle est la marche des opérations de l'esprit : d'abord l'*ennoia* qui est le premier éveil de l'esprit, son application à un objet donné, puis l'*enthymèse*, la *sensatio*, le *consilium* et la *cogitatio*, termes qu'il est malaisé de rendre exactement, enfin, le *verbe* ou la parole, terme du processus et qui exprime le résultat de toute cette élaboration mentale. Si le verbe manifeste l'activité intérieure, le *nous* en est le principe et comme le support, c'est en lui que s'opèrent ces transformations d'ordre intellectuel.

Pour pénétrer un peu plus loin dans la connaissance de l'homme, il faut envisager le côté de son être qui est tourné vers le ciel, c'est la ressemblance avec Dieu.

CHAPITRE III

RESSEMBLANCE DE L'HOMME AVEC DIEU

On sait comment la théologie catholique a exploité le texte de la Genèse : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance. Elle a statué une différence profonde entre l'image de Dieu et la ressemblance. La première a été conservée après la chute, tandis que l'homme a été dépouillé de la seconde par sa désobéissance en Eden. Cette distinction a eu sa répercussion sur la doctrine du salut, sur l'œuvre du Christ et l'action du Saint-Esprit chez le fidèle, puisque l'homme gardant l'image n'avait à reconquérir que la ressemblance. Il sera d'autant plus intéressant d'observer chez notre auteur cette distinction qu'elle a eu une fortune si considérable dans la suite.

L'homme est une créature, un πλάσμα, à laquelle les gnostiques dénient l'égalité primitive et originelle. Ils établissent dans la race humaine une aristocratie innée et une classe moralement et religieusement inférieure ; entre deux se trouvent les psychiques, susceptibles de monter ou de descendre, tandis que les pneumatiques ne peuvent déchoir, ni les hyliques dépouiller leur tare foncière.

Par opposition aux gnostiques, il fallait montrer quel était le point de contact entre l'homme et Dieu, ce qui avait été ruiné par la chute et ce qui subsistait après le premier péché. Il fallait le montrer non pour une catégorie privilégiée, mais pour tous les hommes. C'est à ce besoin que vient répondre la théorie opposant l'image de Dieu à sa ressemblance. Elle se trouve formulée dans les trois passages suivants. *Filius Dei... incarnatus est... ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imagi-*

nem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus (III, 18, 1). *Si autem defuerit animae Spiritus..... imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum* (V, 6, 1). *In praeteritis enim temporibus dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur. Adhuc enim invisibile erat Verbnm, cujus secundum imaginem homo factus fuerat. Propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit ; et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens, quod erat imago ejus; et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum* (V, 16, 2).

L'homme possède encore l'image de Dieu, elle était imprimée en son corps ; le souffle de Dieu a animé l'homme et en a fait un animal raisonnable : *ea quae fuit a Deo adspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem, et animal rationale ostendit* (V, 1, 3), mais il n'a plus la ressemblance. En quoi consiste-t-elle donc ? Dans la liberté ou libre arbitre que Dieu a donné à tous également : *Pater omnes quidem similiter fecit, propriam sententiam unumquemque habentem et sensum liberum* (V, 27, 1). L'homme a été créé raisonnable et par cela même créé à la ressemblance de Dieu : *homo vero rationabilis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis* (IV, 4, 3); il a été créé libre dès le commencement, maître de son âme, possédant le pouvoir de choisir sans être contraint par la volonté divine : *liberum hominem Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo* (IV, 37, 1). Enfin, dès l'origine l'homme est libre, parce que Dieu est libre, à la ressemblance duquel il a été créé : *liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus, cui ad similitudinem factus est* (IV, 37, 4).

La liberté appartient primitivement à Dieu seul, il l'a donnée à l'homme comme son apanage ; elle constitue la ressemblance avec Dieu. Ce bien précieux s'est évanoui, l'homme a perdu son plus beau titre, le plus éclatant joyau de sa couronne ; il continue d'être à l'image divine, mais la ressemblance n'est plus qu'un souvenir ; l'homme n'a plus la liberté ou il ne lui en

reste que des débris ; elle a besoin d'être restaurée. Nous ignorons pourquoi la créature a usé de sa liberté pour s'éloigner de Dieu, c'est une science qui n'appartient qu'à lui et à son Verbe. Celui-ci s'incarne, pour effacer par son obéissance, notre désobéissance, il nous rend la liberté détruite et rétablit la ressemblance avec Dieu. A la fin des temps, l'image et la ressemblance divines seront intégralement restaurées, ce sera la consommation finale, le terme et l'accomplissement de l'œuvre du Christ, alors le cercle se refermera.

La ressemblance avec Dieu comprend encore l'élément rationnel, τὸ λογικὸν, plusieurs fois indiqué (cf. v, 3, 2). Il n'est relevé que par rapport à la liberté : pour que la liberté puisse choisir il faut qu'elle soit éclairée par l'intelligence, celle-ci demeurant d'ailleurs au second plan. Irénée est trop pratique et trop mystique pour accorder une place prépondérante à l'élément intellectuel, mais il veut une liberté raisonnable.

Sa tendance un peu moralisante apparaît ici d'une façon frappante. Liberté, pouvoir de choisir entre le bien et le mal, salut consistant dans le rétablissement d'une faculté primitive de l'homme, nous voilà loin de la doctrine qui représente l'humanité comme une masse corrompue de laquelle Dieu tire les âmes prédestinées au salut. Le souci de la gloire de Dieu, pour parler avec saint Paul, de l'honneur de Dieu pour parler avec Calvin, n'apparaissent guère dans ces préoccupations. Du reste, Irénée a devant les yeux les gnostiques et non point l'apôtre des Gentils; or, les gnostiques, sans nier expressément la liberté, ne lui font aucune place dans leurs systèmes : leur Buthos dont sortent les éons paraît poussé par une force sourde et aveugle, une inexplicable nécessité est partout, jusque dans leur division des hommes en catégories immuables, nulle part n'apparaît une volonté libre et réfléchie; quoi d'étonnant qu'Irénée se heurte à l'écueil opposé ?

CHAPITRE IV

L'ÉLOIGNEMENT DE DIEU OU LE PÉCHÉ

Le problème de la liberté entraîne celui du péché. Le péché tient une place fort restreinte dans l'exposition d'Irénée. Il ne le mentionne qu'en passant, ce sujet n'est traité nulle part d'une façon un peu complète. A poser les questions : le péché est-il un acte individuel ou une série d'actes individuels ? est-il un état héréditaire, un penchant inné fortifié par la vie quotidienne ? est-il nature ou acte ? est-il une phase nécessaire du développement de l'homme ? on risque de ne pas obtenir de réponse.

Encore ici il sera bon d'aller voir ce qui se passe chez l'adversaire. Les gnostiques faisaient au péché une place très réduite dans leurs systèmes. Les Ophites considéraient le premier péché comme l'affranchissement du Démiurge, (I, 30, 7). En général, l'attitude des gnostiques vis-à-vis du récit de la chute était déterminée par leur attitude vis-à-vis de l'Ancien Testament et l'on sait qu'ils ne professaient pour ce recueil qu'une considération fort limitée.

Les Pères de l'Église considèrent le péché comme un mal universel, prenant son origine en Adam et infectant toute sa race. Ils partent du récit de la Genèse et ce récit leur fournit l'explication du mal régnant dans le monde. De même pour Irénée, le tentateur a fait tomber nos premiers parents dans la désobéissance, la désobéissance étant suivie de mort, ils sont devenus les débiteurs de la mort, *debitores mortis* (V, 53, 1 et 2).

Dans quelle relation se trouvent les autres hommes à l'égard d'Adam et quelle est leur position vis-à-vis du péché ? Il n'est pas possible que la faute du premier homme soit pour eux sans

conséquence, la solidarité, l'unité de l'espèce s'y oppose, et pourtant l'homme conserve sa liberté, il en jouit tellement que, d'après certains passages, elle semble n'avoir pas été amoindrie par la chute, l'homme demeurant également libre de faire le bien comme de faire le mal : *omnes ejusdem sunt naturae, et potentes retinere et operari bonum, et potentes rursum amittere id et non facere* (IV, 37, 2). Cette accentuation de la liberté actuelle a évidemment pour but d'établir fortement la responsabilité de l'homme, de tous les hommes, en opposition à l'enseignement gnostique touchant les hyliques, les psychiques et les pneumatiques ; tous sont susceptibles de choisir entre le bien et le mal dans la plénitude de la liberté. Logiquement, cette thèse ne s'accorde guère avec celle qui est indiquée dans le chapitre précédent concernant la ressemblance divine. Si nous demeurons sur le terrain du péché, la question se pose ainsi : le péché est-il héréditaire, est-il individuel, ou est-il à la fois héréditaire et individuel ?

On pourrait croire qu'Irénée a soutenu tantôt l'un, tantôt l'autre de ces points de vue. Lorsqu'il parle de la liberté morale, il la considère comme intacte, il semble qu'elle n'ait subi aucun dommage du fait de la chute; quand il parle d'Adam et du lien de solidarité qui lui unit l'humanité il déclare que nous avons été emmenés captifs en la personne d'Adam : *qui* (*inimicus*) *in initio in Adam captivos duxerat nos* (V, 21, 1). Toute captivité porte nécessairement atteinte à la liberté.

On pourrait trouver sinon une explication satisfaisante, du moins une tentative d'explication dans le passage suivant : *Quoniam enim in initio homini suasit* (*apostata angelus*) *transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate ; potestas autem ejus est transgressio et apostasia, et his colligavit hominem ; per hominem ipsum iterum oportebat victum eum contrario colligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad suum Dominum, illi vincula relinquens, per quem ipse fuerat alligatus, id est transgressionem* (V, 21, 3). L'homme est enchaîné par le démon, mais il se trouve un homme, Jésus-Christ, qui, plus fort que le séducteur, rompt les liens dont Satan a chargé la race humaine. Seulement, Irénée ne distingue pas ici entre l'homme naturel et l'homme

affranchi par Jésus-Christ, il passe de l'un à l'autre sans soupçonner aucune différence : volonté intacte à l'origine et volonté retrouvée, liberté primitive et liberté reconquise se confondent dans le texte, sinon dans la pensée. La liberté chez chacun des fils d'Adam, joue le même rôle que chez Adam; le péché n'est pas le résultat d'un penchant inné, dans chaque homme il résulte d'une sorte de faiblesse de la volonté, d'ignorance et d'oubli : *propter multam negligentiam in oblivionem incideremus, et consilio egeamus bono; propter quod bonus Deus praestavit bonum consilium per prophetas* (IV, 37, 2). La liberté demeure malgré la chute, altérée peut-être, diminuée, mais non détruite dans son principe; qu'elle se retrouve dans des circonstances favorables et elle sera rétablie comme auparavant : *omnia talia, quae liberum et suae potestatis ostendunt hominem, et quia consilio instruat Deus, adhortans nos ad subjectionem sibi* (IV, 37, 3). Elle existe pour le salut que l'homme est libre d'accepter ou de repousser : *Et non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Dominus* (IV, 37, 5). Le premier péché a été une désobéissance, cette désobéissance a amené la mort physique qui atteint tous les hommes par suite de leur solidarité en Adam — *per priorem generationem mortem hereditavimus* (V, 1, 3) — et cependant l'homme demeure libre de choisir entre le bien et le mal, le salut et la perdition. De sorte que l'on pourrait dire que le péché n'est pas héréditaire et que ses conséquences sont héréditaires ; que le péché qui, en théorie, demeure individuel et dépend de l'emploi que chacun fait de sa liberté, demeure pratiquement universel.

Irénée affirme l'unité de la race humaine au point que ce qui s'est passé chez Adam se répète chez ses descendants ; c'est presque la formule scientifique moderne : l'ontogénie reproduit la phylogénie, c'est-à-dire l'individu dans le cours de son évolution présente un raccourci des phases traversées par l'espèce ; ceci présuppose, au moins théoriquement, la liberté chez les descendants comme le chef de file de la race humaine.

La notion du péché se précisera en examinant ce qu'est le bien, son contraire. Le bien consiste à obéir à Dieu, à croire en lui et à garder son commandement : *Bonum est obedire Deo et credere ei et custodire ejus praeceptum; et hoc est vita hominis*

(IV, 39, 1). Le souverain bien c'est l'obéissance, *obedire Deo, custodire ejus praeceptum*, sont des termes équivalents ; le mal est donc constitué par la désobéissance, aussi le texte continue-t-il : *non obedire Deo, malum; et hoc est mors ejus (hominis)*. L'opposition établie entre Adam et Christ, entre Eve et Marie souligne cette pensée que la désobéissance est la racine du péché.

La désobéissance résulte de la tentation ; l'homme a été séduit et il est tombé, l'initiative de la faute est rejetée sur Satan : *Dieses Gebot hat der Mensch nicht festgehalten, sondern er hat Gott nicht gehorcht, irregeleitet von dem Engel, der wegen der vielen Geschenke, die Gott den Menschen gegeben hatte, ihn beneidend und scheel dazu sehend, sowohl sich selbst zu Grunde richtete als auch den Menschen sündig machte* (εἰς ἐπίδειξιν, § 16).

Le problème est reculé, il n'est pas résolu ; d'où vient le mal ? Les gnostiques essayaient de résoudre le problème du mal, Irénée l'écarte purement et simplement, les recherches de cet ordre dépassent l'intelligence humaine comme la question de savoir ce que Dieu faisait avant de créer le monde. Il reproche aux gnostiques de faire remonter le mal jusqu'à Dieu le rendant ainsi l'auteur du péché, (II, 28, 3, et 4). La création, la génération du Fils, la révolte de certains êtres créés et l'obéissance de certains autres, la nature du mal, le châtiment des réprouvés, voilà tout autant de mystères que l'homme ne peut éclaircir et dont Dieu s'est réservé la connaissance. Il blâme énergiquement cette prétention qui caractérise les gnostiques (II, 28) de lever tous les voiles.

Quoiqu'il n'aborde pas de front le problème, Irénée essaie cependant d'en donner une solution. L'homme ne pouvait naître à la vie morale que par un choix entre le bien et le mal : *agnitionem autem accepit homo boni et mali* (IV, 39, 1), la liberté comporte la possibilité du péché.

Le péché étant une désobéissance, un résultat de la liberté, on peut demander s'il est nécessaire, c'est-à-dire s'il fait partie du développement religieux de l'humanité, ou bien s'il est un désordre que Dieu doit réparer par la rédemption.

Deux séries de textes militent en faveur de ces manières de voir opposées ; en faveur de la première, on peut citer les passages IV, 28, 3 ; IV, 29, 1 et 2 ; V, 29, 2 ; qui cadrent bien avec l'opti-

misme d'Irénée d'après lequel le monde n'est qu'un développement de la bonté de Dieu. Le mal serait alors bien moins quelque chose de nouveau dans l'homme que l'abandon d'une partie de son patrimoine. Le péché a dévêtu l'homme d'une partie de ses dons surnaturels, il a affaibli sa nature, mais elle n'est pas corrompue jusqu'au fond.

Nous sommes ici bien loin des accents douloureux avec lesquels tant de grands hommes de Dieu ont décrit le caractère tragique du péché. Il consiste en une désobéissance dont la responsabilité retombe sur l'homme et en définitive sur le Tentateur; cette désobéissance dépouille l'homme de certains privilèges qui lui avaient été conférés.

Une autre série de passages fait entendre une note plus paulinienne, plus foncièrement chrétienne : l'humanité avait connu la mort, Dieu l'a ressuscitée et l'a rappelée à la vie. Plus l'expérience du péché est amère et plus l'homme est préparé à goûter la douceur du salut : *cui enim plus dimittur plus diligit* (III, 20, 2). Ces passages ne sont du reste pas assez décisifs pour que nous les considérions comme exprimant la pensée dominante de notre auteur dont la notion du péché est empreinte d'un moralisme un peu superficiel et demeure décidément bien insuffisante.

CHAPITRE V

L'HOMME, SA DESTINÉE

Dans les livres IV et V de son ouvrage, Irénée, moins absorbé par la polémique, s'adonne au développement doctrinal plus qu'il ne le faisait au début; il s'entretient assez longuement de la vie de l'au-delà : état des âmes après la mort, résurrection et immortalité. Les passages sont nombreux où il expose dogmatiquement le terme dernier de la destinée humaine.

§ 1.

ÉTAT DES AMES APRÈS LA MORT.

Les écrivains ecclésiastiques contemporains d'Irénée admettent l'existence d'un monde souterrain, séjour des âmes après la mort; ce monde est partagé en deux parties dont l'une est habitée par les bons et l'autre par les méchants. De l'avis de notre auteur, aussitôt après la mort l'âme arrive dans le royaume des morts et reçoit en partage l'habitation qu'elle mérite. Il décrit ce royaume comme un endroit actuellement invisible : αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν τόπον τὸν ὡρισμένον αὐταῖς ἀπὸ τοῦ θεοῦ, κἀκεῖ μέχρι τῆς ἀναστάσεως ποιοῦσι, περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν (V, 31, 2).

Les hérétiques ne comprennent pas l'économie de la résurrection : *nec ordinem resurrectionis sciunt* (V, 31, 1); les gnostiques admettaient en effet le retour de l'âme dans son lieu d'origine, l'abîme primitif, au-dessus des cieux et de l'œuvre du Démiurge.

Irénée s'appuie sur la résurrection du Christ pour combattre leur opinion : si elle était vraie le Sauveur n'aurait pas dû

ressusciter le troisième jour, mais, abandonnant son corps sur la terre, il serait remonté immédiatement au ciel. Cet intervalle de trois jours entre la mort et la résurrection s'est écoulé dans le séjour des morts : *Niederfahrt zur Hölle* (εἰς ἐπίδειξιν, § 78) ; *nunc autem tribus diebus conversatus est ubi erant mortui*, (V, 31, 1). Jésus-Christ, en demeurant un certain laps de temps dans le tombeau, a observé la coutume des morts : *Dominus legem mortuorum servavit... commoratus usque in tertiam diem in inferioribus terrae* (V, 31, 2). Il y a donc un lieu des défunts où l'âme séjourne en attendant la résurrection qui sera la réunion avec le corps.

Irénée prend au sens littéral la parabole de Lazare et du mauvais riche ; il en conclut que les âmes se souviennent après la mort et qu'elles peuvent communiquer les unes avec les autres tout en restant dans le séjour, heureux ou malheureux, qu'elles ont mérité (II, 34, 1).

Cet endroit intermédiaire permet d'attendre la résurrection ; le fidèle reproduit les phases de l'existence de Jésus-Christ qui a séjourné chez les morts, il se rend dans le même lieu pour attendre la résurrection. La conformité qui existe entre le Christ et les fidèles exige qu'il en soit ainsi : *Quomodo ergo magister noster non statim evolans abiit, sed sustinens definitum a Patre resurrectionis suae tempus, post triduum resurgens assumtus est ; sic et nos sustinere debemus definitum a Deo resurrectionis nostrae tempus* (V, 31, 2).

Le séjour chez les morts est aussi un moyen d'éducation ; c'est une période de transition entre la vie actuelle et la vie glorifiée, pendant laquelle on s'accoutume à voir Dieu, à soutenir sa présence et à entrer en contact avec lui. Enfin, si l'âme arrivait aussitôt après la mort à l'état de plénitude et de perfection, la résurrection deviendrait inutile et par là une arme serait fournie aux hérétiques qui méprisent le corps et rejettent la résurrection.

Irénée songe au destin de ceux qui n'ont pas passé par la mort : Enoch et Elie ; il n'en peut citer d'autres mais il admettrait volontiers que leur nombre a été plus considérable. Ce sont des justes reçus dans le paradis où saint Paul a été transporté provisoirement pour revenir ensuite sur la terre. Ce para-

dis est le même que celui de la Genèse, d'où Adam a été chassé pour habiter le monde où nous sommes. Il n'appartenait pas à la terre, mais faisait partie d'une autre création : καὶ ἐκεῖθεν ἐξεβλήθη Ἀδὰμ εἰς τόνδε τὸν κόσμον παρακούσας (V, 5, 1). Il est décrit dans les termes suivants : *Hat er (Gott) einen Ort, besser als diese Welt, für ihn (den Menschen) bereitet, der an Luft, Schönheit, Licht, Speise, Gewachsen, Frucht, Gewässern, und noch an allerlei andern Lebensmitteln vorzüglich war; und er heisst Paradies. Und das Paradies war so schön und gut, dass das Wort Gottes beständig in ihm herumging, wandelte und mit dem Menschen die künftigen Dinge besprach, die geschehen sollten* (εἰς ἐπίδειξιν, § 12). Adam avait été établi dans le paradis par les mains de Dieu, Verbe et Esprit, à l'œuvre pour sa création; à la suite de sa désobéissance elles l'ont transporté dans notre domicile actuel.

Le paradis est donc un séjour qui diffère du monde inférieur et qui diffère en même temps du ciel. Il serait difficile d'établir la situation topographique ou le rapport de ces différents lieux des âmes qui sont bien des endroits et non des états spirituels.

En ce qui touche le ciel, le traité εἰς ἐπίδειξιν, § 9, renferme des indications précises. Il enveloppe le monde et forme une pluralité ou un organisme composé de sept sphères qui correspondent aux caractères du Messie d'après Esaïe XI, 2 : *Die Welt aber ist von sieben Himmeln umgrenzt, in denen Mächte und Engel, und Erzengel wohnen... Nun, der erste Himmel von oben her, der die übrigen umfasst, ist die Weisheit; und der zweite von ihm der des Verstandes, der dritte aber des Rates, und der vierte von oben an gerechnet, der der Kraft, und der fünfte der des Wissens und der sechste der der Frömmigkeit, und der siebente, diese Feste über uns, die voll ist von der Furcht dieses unseren Himmel erleuchtenden Geistes.*

Les enfers sont un monde souterrain ou une partie inférieure de la terre : *quae sunt sub terra,* (IV, 27, 2), *in inferioribus terrae.* Christ est allé dans ce monde inférieur pour accomplir la rédemption des justes de l'ancienne alliance, patriarches et prophètes. La descente du Christ aux enfers, *descensus Christi ad inferos*, est exposée surtout dans les passages IV, 22, IV, 27, 2

et V, 31, 1. Après le lavement des pieds, Jésus servit ses apôtres; en distribuant la nourriture à ceux qui étaient assis autour de lui, il montrait qu'il allait de même donner sa vie pour ceux qui sont assis dans l'ombre de la mort : *recumbentibus eis ministrabat escam, significans eos qui in terra recumbebant, quibus venit ministrare vitam* (IV, 22, 1). La passion du Christ ne profite pas seulement à la génération présente et aux générations à venir, elle intéresse tout autant les générations passées et son œuvre libératrice commence par s'exercer dans le séjour des morts : *sein Herabsteigen in die Hölle war zur Errettung der Gestorbenen.* (εἰς ἐπίδειξιν, § 78).

C'est là que demeurent, jusqu'à ce qu'il leur apporte la délivrance, ceux qui l'ont attendu ou qui ont cru en lui avant sa venue; les justes, patriarches et prophètes, de l'ancienne alliance. Ils sont les premiers au bénéfice de l'œuvre du Christ qui descend vers eux avant sa résurrection pour remettre leurs péchés. Adam n'est pas nommé parmi ces rachetés de l'ancienne alliance; comme nous le verrons, son salut a une bien autre portée. Adam est sauvé parce qu'il représente et résume la race, Irénée identifie le premier homme et l'espèce humaine; le salut d'Adam n'est pas le salut d'un individu, il annonce le salut de l'humanité.

La descente de Jésus aux enfers apporte bien le salut aux âmes des justes de l'ancienne alliance, toutefois ce salut n'est pas complet puisqu'il n'est pas suivi de la résurrection des corps. Ces rachetés d'outre tombe ressusciteront à la fin des temps, lors de la résurrection générale et entreront alors dans le ciel : *Quapropter omnes hujusmodi in secundo adventu primo de somno excitabit et eriget tam eos quam relinquos, qui judicabuntur et constituet in regnum suum* (IV, 22, 2).

§ 2.

LA RÉSURRECTION ET L'IMMORTALITÉ.

La croyance à la résurrection est spécifiquement chrétienne. Autant l'idée d'une survie, d'une vie au delà de la tombe, a été

répandue dans tous les temps et chez tous les peuples, autant l'idée d'un relèvement d'entre les morts est-elle discutée et rarement admise avant l'apparition du christianisme.

La résurrection de Jésus-Christ a tranché la question. En se répandant, le christianisme a été le grand véhicule de la foi à la résurrection. Toutes les fois que le christianisme se spiritualise à l'extrême, se volatilise, la foi à la résurrection s'atténue, s'affaiblit et disparaît.

Les gnostiques rejetaient la résurrection. Leurs prémisses philosophiques, leur intellectualisme, leurs tendances païennes, le peu d'estime où ils tenaient les récits touchant la vie de Jésus, leur besoin de sortir de l'histoire sa vie et sa personne, expliquent suffisamment leur attitude sur ce point. Le monde sensible est l'ouvrage d'une divinité inférieure, le résultat d'une chute; c'est la théorie platonicienne de la matière opposée à l'esprit. Avec de tels principes, le corps doit disparaître ; par la mort, l'âme est affranchie et elle peut retourner dans le sein de la divinité.

Les récits évangéliques, comme la théologie juive, donnent au corps une tout autre importance. Il est une partie nécessaire de l'être humain, autre que l'âme mais égal à elle en dignité ; l'être complet comprend l'âme et le corps, la mort amène un divorce qui doit cesser un jour. Une fois que le péché sera aboli, la désobéissance primitive effacée, le divorce cessera, l'âme devra rejoindre le corps, ce sera la résurrection.

Plus les adversaires niaient la résurrection ou en altéraient l'importance et la nature, plus l'Eglise s'attachait à en faire voir le bien fondé et la nécessité. La croyance à la résurrection fait partie de la règle de la foi chrétienne; Jésus-Christ est ressuscité et il est monté au ciel corporellement : τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν (I, 10, 1). Irénée lutte contre le travestissement de la doctrine ecclésiastique qu'il veut établir dans son intégrité; il traite ce point surtout dans le cinquième livre de son ouvrage.

Il distingue soigneusement la résurrection de l'immortalité. Les hérétiques admettaient bien la seconde mais rejetaient la première. Il ne lui suffit pas que la partie spirituelle continue à vivre, il faut que l'homme vive tout entier. Les motifs de la

résurrection sont exposés d'une façon très complète dans les chapitres 2 à 5 du livre indiqué.

La résurrection de la chair repose sur la toute puissance de Dieu. Prise en elle-même, la chair est périssable, mais Dieu peut la douer de l'immortalité ; ce don, pour extraordinaire qu'il soit, n'excède en rien la puissance divine ; celui qui croit à la création peut admettre la résurrection, car le Dieu qui peut tirer l'univers du néant peut à plus forte raison ressusciter : *quidem multo difficilius et incredibilius est, ex non exsistentibus ossibus et nervis et venis et reliqua dispositione, quae est secundum hominem, facere ad hoc ut sit, et quidem animalem et rationabilem facere hominem ; quam quod factum est et deinde resolutum est in terram, propter caussas quas praediximus, rursus redintegrare... Qui enim initio eum, qui non erat, fecit ut esset, quando voluit; multo magis eos, qui jam fuerunt, rursus restituet volens in eam quae ab eo datur vitam* (V, 3, 2).

Dieu qui a créé le corps et lui a donné la vie, n'aura aucune difficulté à le reconstituer après sa dissolution et à lui donner la la vie une seconde fois et pour toujours. Il achève bien l'œuvre de la création pour les individus, lorsque celle-ci est restée incomplète, comme dans l'histoire de l'aveugle-né ; en accomplissant cette guérison, le Christ apporte ce qui a été omis dans la formation de cet homme avant sa naissance : *Quod enim in ventre plasmare pratermisit artifex Verbum, hoc in manifesto adimplevit* (V, 15, 2).

La puissance divine se montre encore dans la durée de la vie humaine avant le déluge et dans l'enlèvement des hommes de Dieu qui n'ont pas traversé la mort. Dieu a pu compléter la vie du corps, pour l'aveugle-né ; il a pu la prolonger, pour les patriarches ; il a pu ne pas l'interrompre, pour Enoch et pour Elie ; il en dispose en maître et en use comme il lui plaît.

Les gnostiques rejetaient la résurrection au nom de leurs prémisses philosophiques ; ils tiraient aussi des arguments de la nature du corps humain destiné à se dissoudre et qui ne peut, en conséquence, participer à l'immortalité. Ils s'appuyaient sur la déclaration de saint Paul que la chair et le sang ne peuvent hériter le Royaume des Cieux. Irénée discute cette parole et les textes analogues ce qui l'amène à d'importantes déclarations.

D'après lui, Paul désigne les hommes charnels quant à leur disposition intérieure, bien loin de songer au corps, indispensable compagnon de l'âme. Il reprend la comparaison paulinienne de l'olivier sauvage amélioré par la greffe. Comme la greffe ne transforme pas le bois de l'arbre sauvage, bien que les fruits soient changés, ainsi, chez l'homme qui reçoit l'Esprit de Dieu, la chair demeure ce qu'elle était, produisant des fruits meilleurs; cet homme n'est plus seulement chair et sang, il devient spirituel (V, 10, 2).

Puisque l'œuvre du Christ restaure l'homme et le rétablit dans son intégrité primitive, elle est une préparation à la résurrection. En s'incarnant, en revêtant notre chair et notre sang, Christ a montré que nous sommes capables d'immortalité. Son corps ressuscité participe à la vie éternelle : notre corps avec la chair et le sang qui le constituent doivent y participer également.

Le sang est personnifié dans certains passages bibliques (Genèse IV, v. 10; Luc XI, v. 50), Irénée en conclut que le sang peut recevoir le salut et la vie éternelle. Il serait difficile de pousser plus loin le réalisme.

La chair et le sang du Christ ressuscitent et participent à l'immortalité, ils garantissent donc notre propre résurrection; de plus, ils en sont le moyen en nous communiquant la vie et l'immortalité par la sainte Cène. Dans la communion, notre être physique participe à la chair et au sang de Jésus-Christ dont l'immortalité ne peut faire de doute : *Si autem non salvetur haec* (*caro*), *videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos; neque calix eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis quem frangimus, communicatio corporis ejus est.* (V, 2. 2).

La résurrection de la chair est chose possible, raisonnable ; elle est en outre nécessaire par suite de la bonté de Dieu. Si le Dieu tout-puissant refusait à l'homme l'immortalité que son corps ne possède pas, ce serait par mauvaise volonté ou par jalousie, ce qui est incompatible avec l'idée de Dieu. En un sens, la mort n'est pas un mal, car elle nous fait connaître notre faiblesse et elle nous incline à aimer Dieu ; mais elle doit être suivie de la résurrection, car le corps est une partie essentielle de l'homme qui,

dans son être entier, est corps, âme et esprit; que l'un de ces trois éléments disparaisse et l'homme n'existe plus. Les deux éléments, la chair et l'âme, pris dans leur union étroite et indissoluble, reçoivent l'Esprit de Dieu, revêtent un caractère spirituel et participent à la rédemption : *Incorporales autem spiritus non erunt homines spirituales; sed substantia nostra, id est, animae et carnis adunatio assumens Spiritum Dei, spiritualem hominem perficit.* (V, 8, 2).

En résumé, la résurrection de la chair est indiscutable pour des raisons philosophiques et pour des raisons historiques.

Le corps appartient à l'homme, au même titre que l'âme. Il n'est pas une enveloppe périssable, destinée à être dépouillée le plus tôt possible, il est aussi nécessaire que sa contre-partie. Chaque corps humain est la demeure de l'âme qui lui est destinée et il est approprié à cet âme. Le corps est fait pour l'âme, comme l'âme pour le corps. Dans la vie de l'au-delà, l'homme conservera le souvenir de sa vie terrestre et aussi l'empreinte qu'il possédait ici-bas — *character*, *figura*.

Cette notion très réaliste se rapproche de celle de Tertullien et diffère considérablement du point de vue des Alexandrins qui spiritualisent la résurrection à la façon des gnostiques. Irénée attribue au corps ressuscité une existence pour ainsi dire matérielle et sensible : *quae enim nova resurgit caro, ipsa est quae et novum percepit poculum* (V, 33, 1).

La résurrection de la chair est certaine par suite de la résurrection de Jésus-Christ. Elle est entendue dans le sens qui vient d'être indiqué, elle se trouve confirmée par le relèvement du Christ d'entre les morts. Cette preuve historique et analogique est moins longuement développée que la précédente.

Telle est, pour Irénée, l'histoire de l'homme, de ses origines, de sa déchéance, de son relèvement et de la fin qui lui est réservée. On voit quel est son principal souci, combien grand est son effort pour maintenir l'unité et l'intégralité de la personne humaine. Encore que ses tentatives aboutissent parfois à des conclusions singulières, comme pour la résurrection, ou fâcheuses, comme pour sa notion du péché, il faut reconnaître qu'il a lutté avec les armes qu'il a crues les meilleures.

Le moment est venu de passer à la doctrine centrale, capitale,

de son ouvrage, comme d'ailleurs de toute exposition ou défense de la foi chrétienne, si toutefois est vraie cette parole du plus grand théologien des temps modernes, Schleiermacher, que toutes les hérésies se ramènent à la personne ou à l'œuvre de Jésus-Christ.

TROISIÈME PARTIE

DOCTRINE DE CHRIST

Tant qu'il s'agit de Dieu, de l'homme, de l'Eglise, Irénée ne s'écarte guère des sentiers battus ; il va parfois plus loin que ses prédécesseurs et prolonge les lignes déjà tracées — c'est le cas notamment pour la doctrine de l'Eglise — mais il n'est pas vraiment neuf. Son exposé de la doctrine de Christ renferme la partie la plus remarquable de sa théologie, la seule réellement originale. Il développe une idée dont il n'est à vrai dire pas le créateur, puisqu'il l'a empruntée à saint Paul, mais qui ne se présente guère chez les autres Pères de l'Eglise, l'idée de la « récapitulation ». Il l'applique à la personne du Christ aussi bien qu'à son œuvre. C'est à la lumière de cette pensée qu'il aborde les problèmes de la relation entre Dieu, le Créateur, et la race humaine, sa créature ; entre la révélation dans l'ancienne alliance et dans la nouvelle ; et surtout la mystérieuse question du rapport entre l'espèce et les individus qui la composent.

Il est conduit par là à donner à la personne du Christ une valeur unique et une dignité incomparable. Christ est pour lui le nœud de l'histoire en même temps qu'il déchiffre l'énigme du monde. En Christ, il voit se réunir l'homme et Dieu, l'ancienne et la nouvelle alliance, se rassembler la race humaine : Christ est l'achèvement, le couronnement de l'humanité créée, en même temps, qu'il représente toute la divinité. Sa pensée sur le Christ se résume dans le passage suivant : « Nous montrons que le Fils de Dieu n'a pas commencé, puisqu'il a toujours

existé auprès du Père : lorsqu'il a été incarné et qu'il s'est fait homme il a résumé en lui toutes les générations de l'espèce humaine, nous procurant ainsi le salut, afin que nous recouvrions en lui ce que nous avons perdu en Adam, d'être faits à l'image et à la ressemblance de Dieu (1) ».

Irénée avait à défendre sa notion de la personne du Christ contre les gnostiques docètes et contre les ébionites ; il avait à défendre sa notion de l'œuvre du Christ contre les gnostiques dualistes et contre les ébionites pélagiens. Les assauts venus du dehors ont accentué, fortifié sa pensée qui, sans ces attaques, serait peut-être demeurée imprécise et flottante. Elle n'est pas systématisée dans un chapitre spécial de son ouvrage. Mais, bien que disséminée sur des points divers, elle se dégage très nette et très vive. Unité de Dieu et dignité de Christ, tels sont les deux piliers sur lesquels repose la conception religieuse d'Irénée, sa pensée se meut entre ces deux pôles, Dieu est le seul Dieu, Jésus-Christ est son seul révélateur ; ou encore, Dieu n'est connu que par Jésus-Christ.

1) Ostendimus enim, quia non tunc cœpit Filius Dei, exsistens semper apud Patrem ; sed quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. (III, 18, 1).

CHAPITRE PREMIER

EXAMEN DES DOCTRINES ADVERSES

Irénée retient fermement l'humanité de Christ, à l'encontre des gnostiques docètes, et sa divinité, à l'encontre des ébionites. Il n'est pas guidé par des raisons spéculatives ou d'ordre intellectuel, mais uniquement par des raisons pratiques. Il veut sauvegarder avant tout la possibilité et la réalité du salut ; or, le salut n'est possible et réel qu'avec un Christ qui appartienne à la fois à la divinité et à l'humanité. Sa sotériologie détermine sa christologie.

La tendance ébionite lui paraît rabaisser le christianisme. Elle méconnaît ce qu'il a de nouveau et de grand, elle détruit son caractère essentiel. En niant l'incarnation, elle le réduit à n'être qu'un prolongement du judaïsme ; du moment qu'il n'apparaît plus comme l'œuvre du Verbe de Dieu, il tombe au rang des religions humaines et non révélées. Entre autres hérésies, les ébionites rejetaient la naissance miraculeuse : *Ebionaei ex Joseph generatum eum* (*Jesum*) *dicunt* : οἱ Ἐβιωναῖοι, ἐξ Ἰωσὴφ αὐτὸν γεγεννῆσθαι φάσκουσι (III, 21, 1). *Vani autem et Ebionaei, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento : neque intelligere volentes, quoniam Spiritus sanctus advenit in Mariam, et virtus altissimi obumbravit eam : quapropter et quod generatum est, sanctum est, et filius altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem ejus et novam ostendit generationem* (V, 1, 3).

L'ébionisme paraît dangereux à Irénée parce qu'il rend Jésus incapable de remplir le rôle d'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Ses pieds sont bien sur la terre, mais sa tête n'atteint

pas le ciel, il est découronné : *Judicabit autem et Ebionitas : quomodo possunt salvari, nisi Deus est qui salutem illorum super terram operatus est? Et quomodo homo transiet in Deum, si non Deus in hominem?* Ἀνακρινεῖ δὲ καὶ τοὺς Ἐβιώνους· πῶς δύνανται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἦν τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος; ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον (IV, 33, 4).

Si les Ébionites regardent Jésus comme un fils d'homme, le plus éminent, grand entre tous les prophètes, Irénée voit chez lui un autre élément, un *aliquid divinum* nécessaire pour l'œuvre de la rédemption. *Quomodo possunt salvari homines* : comment peut-on être sauvé? Voila sa grande préoccupation, bien digne d'un évêque théologien. Les systèmes dogmatiques qu'il combat rendent impossible toute réponse satisfaisante au besoin qui remplit sa conscience et son cœur : *quomodo homo transiet in Deum, si non Deus in hominem?*

Par contre, les ébionites se rattachent au grand courant de la tradition chrétienne en ce qui concerne les origines : *Qui autem dicuntur Ebionaei consentiunt quidem mundum a Deo factum* (I, 26, 2) ; ils ne sont pas hérétiques concernant l'ancienne alliance, mais seulement concernant la nouvelle, tant pour la persone de Christ que pour le Nouveau Testament : *ea autem, quae sunt erga Dominum, consimiliter* (1) *ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes* (I, 26, 2).

Ces gens sont moins que judaïsants, ce sont des Juifs teintés de christianisme qui adoptent des idées bizarres concernant la prophétie, pratiquent la circoncision, conservent les ordonnances mosaïques et tiennent Jérusalem pour la capitale religieuse du monde entier. Ils retournent à un point de vue antérieur au christianisme, à un degré inférieur du développement religieux, ce ne sont pas des retardataires mais des rétrogrades pour lesquels l'apparition du Christ n'est qu'une insignifiante parenthèse qui ne change pas le cours de l'histoire religieuse du monde.

1) Avec certains critiques je lis *consimiliter* au lieu de *non similiter*, cette leçon me paraissant ressortir logiquement du contexte.

Il y avait dans la tendance ébionite un sérieux danger pour le christianisme, un mélange de rationalisme, de moralisme et d'esprit légal : en considérant le Christ comme le fils de Joseph, elle rejetait sa divinité ce qui, aux yeux d'Irénée, constitue une *diminutio capitis*; en rejetant l'enseignement de Paul, elle retombait sous le régime de la loi mosaïque. Irénée voit dans cette doctrine un appauvrissement, pour ne pas dire une négation de l'Evangile dans son chef, Jésus-Christ, et dans ses conséquences, la vie nouvelle qui découle de sa personne et de son œuvre.

L'ébionisme était l'un des dangers qui menaçaient l'Eglise, il fallait le combattre en tant qu'erreur plutôt qu'à cause du nombre de ses partisans ; le grand péril ne se trouvait pas dans cette doctrine maigre, pauvre et insuffisante, toute tournée vers le passé, et qui avait pour principal caractère de retrécir et de mutiler l'Évangile ; le grand péril se trouvait dans une exubérance d'imaginations philosophiques, dans l'alliage de spéculations païennes et d'éléments chrétiens. Il y avait là une formation jeune, hardie, pleine d'activité et qui pouvait conquérir l'avenir. Ce n'était pas le judaïsme qui risquait de submerger l'Eglise à la fin du second siècle, c'était le paganisme, pour la doctrine de Christ comme pour le reste. Aussi les passages où Irénée combat la christologie gnostique sont-ils infiniment plus nombreux que ceux où il prend à partie la christologie ébionite.

L'ébionisme fait descendre Jésus-Christ sur la terre, le ramène dans le rang et lui enlève sa couronne ; avec le gnosticisme, il perd pied et quitte le sol ferme de l'histoire, sa personne se déchire en deux êtres juxtaposés qui se dissocient après avoir été unis pendant un certain temps, autant dire qu'elle perd toute réalité et s'évanouit.

Les ramifications de la christologie gnostique présentent de grosses différences mais possèdent toutes ce caractère commun, d'ignorer ou de nier l'humanité vraie du Sauveur.

Le Christ de Dieu s'unit à l'homme Jésus pour un certain temps, dans de certaines circonstances, mais jamais cet être composé n'est un représentant de notre race, appartenant par toutes ses fibres à l'humanité, chair de sa chair et os de ses os·

Irénée est à coup sûr bien éloigné de la conception moderne de la personne de Jésus qui reconnaît son caractère divin dans

sa sainteté parfaite, mais il retient de toutes ses forces l'humanité du Verbe de Dieu. Si, contre les Ebionites, il relève la dignité unique au Fils de Dieu, contre les gnostiques, il relève le sérieux, la profonde réalité de l'humanité du Fils de l'homme.

Pour parer à ce double danger qui vient de gauche et de droite, pour embrasser la vérité chrétienne dans son ampleur et dans sa richesse, pour n'en perdre aucun élément, pour répondre à la fois aux besoins de la conscience et aux exigences de la pensée. Irénée se réfugie dans la doctrine de l'incarnation. Elle résume sa christologie.

CHAPITRE II

L'INCARNATION

Les écrivains grecs postérieurs ont employé le mot ἐνανθρωπήσις qui correspond exactement au terme *incarnatio;* Irénée se sert des substantifs σὰρξ, σάρκωσις et du verbe σαρκόω (I, 10, 1, III, 18, 3; 19, 1, etc.). La traduction latine rend les expressions grecques par *caro*, *incarnatio*, *incarnatus sum*. Les expressions du texte grec sont naïves et peu philosophiques, la pensée d'Irénée dépasse de beaucoup sa terminologie un peu pauvre; ses successeurs devaient élargir le vocabulaire, il suffit de parcourir les symboles de Nicée et de Constantinople pour s'en convaincre : διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα dit le symbole de Nicée.

Irénée attache une importance capitale au fait de l'incarnation. Il est expressément formulé dans sa définition de la foi catholique : τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας (I, 10, 1). Tertullien mentionne l'incarnation dans la règle de foi des ouvrages *Adversus Praxeam* et *De praescriptionibus*, mais non dans celle du *De velandis virginibus*, I. Origène, dans la longue et raffinée profession de foi du *De principiis*, l'encadre dans le passage suivant : *novissimis temporibus se ipsum exinaniens, homo factus, incarnatus est cum Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus*.

Cette doctrine a une importance toute pratique, on ne saurait trop le souligner, le Christ s'est incarné en vue de notre salut, tous les passages qui traitent ce sujet le montrent avec évidence. Voici probablement le plus important : *Haerere itaque fecit et adunivit, quemadmodum praediximus, hominem Deo. Si enim homo non vicisset inimicum hominis, non juste victus esset ini-*

micus. Rursus autem, nisi Deus donasset salutem, non firmiter haberemus eam. Et nisi homo counitus fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis. Oportuerat enim mediatorem Dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem in amicitiam et concordiam utrosque reducere et facere, ut et Deus assumeret hominem, et homo se dederet Deo. Qua enim ratione filiorum adoptionis ejus particeps esse possemus, nisi per Filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem; nisi Verbum ejus communicasset nobis, caro factum? (III, 18, 7). Telles sont les raisons nécessaires et suffisantes de l'incarnation. Si Jésus-Christ ne réunit pas, ἥνωσεν, *adunivit*, l'homme et Dieu dans sa personne, le salut demeure illusoire ou plutôt il est impossible. Il faut que l'ennemi de l'homme soit vaincu par l'homme, il faut également que notre salut nous soit garanti par un Dieu. Cette théorie est aussi belle qu'elle est profonde et compréhensive : l'ennemi de l'homme vaincu par l'homme, c'est le côté moral avec la solidarité ; le salut garanti par Dieu, c'est le côté religieux, le don céleste gratuit avec l'adoration.

L'incarnation est la venue en chair du Verbe divin, celui qui était Fils de Dieu est fait fils de l'homme. Elle est le passage de l'infini de Dieu dans le fini de l'homme. Elle renverse l'axiome *homo non capax Dei* et lui substitue la thèse opposée. Elle est un grand miracle, elle est *le miracle*. Celui-là étant admis, les autres en découlent comme des corollaires. La naissance miraculeuse paraît indispensable à Irénée pour maintenir cette origine divine. Ceux qui rejettent la naissance miraculeuse se mettent en dehors du christianisme ; ils méconnaissent un caractère essentiel de son fondateur. Il est assez curieux de voir les Ebionites rejeter la naissance miraculeuse, sans attaquer ou même mentionner la résurrection ; c'est que le débat était parfaitement circonscrit et se poursuivait sur le terrain des origines, et non pas de l'issue ou de la destinée du Christ. Aujourd'hui les termes sont renversés.

Le Verbe de Dieu était préexistant, il se manifeste en revêtant une chair humaine ; il possède un corps d'homme et reproduit la forme donnée à Adam, lors de sa création : *antiquam plasmationem Adae.* Οὐδὲ γὰρ ἦν ἀληθῶς σάρκα καὶ αἷμα ἐσχηκώς, δι' ὧν ἡμᾶς ἐξηγοράσατο, εἰ μὴ τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Ἀδὰμ (V, 1, 2). Il y

a là une solide réalité, le corps du Sauveur appartient bien à notre race : *Sic igitur Verbum Dei homo factus est... si autem non factus caro, parebat quasi caro..... quod autem parebat, hoc et erat* (III, 18, 7).

Les gnostiques s'emploient à combler l'abîme qui sépare l'infini du fini par la chaîne des éons, par une hiérarchie d'êtres fantastiques ou mythologiques; Irénée y place le Verbe de Dieu incarné. Jésus-Christ suffit à relier l'homme à Dieu et il le relie pleinement, complètement, substantiellement. Tels sont la portée et le but de l'incarnation. Elle n'est pas une spéculation, elle est une affirmation de la piété. Et nous sommes bien loin des savantes théories des conciles du IVe et du Ve siècles, bien loin des subtilités dialectiques des Pères de Chalcédoine, nous nous trouvons devant l'enseignement tout pratique d'une âme profondément religieuse.

Le Verbe a été fait chair, il a reçu de Marie un organisme terrestre et a ainsi abaissé Dieu jusqu'à l'homme, afin de supprimer l'incommensurable distance qui les séparait et de rétablir l'union, plus encore la communion, entre eux : *Domino effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem* (V, 1, 1).

Ce bienfait est celui qui frappe et transporte de prime abord; de l'incarnation en découle un autre, peut-être moins visible, mais aussi grand et très propre à nous toucher par ses conséquences.

Le Verbe de Dieu a été fait chair afin que notre chair fût vivifiée par lui. L'incarnation prend sa racine dans l'éternité, dans le monde invisible; elle se manifeste dans le monde sensible et dans le temps par le don de Jésus-Christ; ce côté de l'œuvre de Dieu regarde le passé. Irénée se tourne ensuite vers l'avenir et après avoir posé la question : Pourquoi le Fils de Dieu est-il devenu homme? il donne la réponse : Afin que nous devenions fils de Dieu. L'incarnation prépare l'adoption, et en vérité cela est bien juste : puisque le Verbe entre dans la race humaine, s'incorpore à l'humanité, celle-ci doit participer à la divinité et s'élever jusqu'à elle : ταῦτα λέγει πρὸς τοὺς μὴ δεξαμένους τὴν δωρεὰν

τῆς υἱοθεσίας, ἀλλ' ἀτιμάζοντας τὴν σάρκωσιν τῆς καθαρᾶς γεννήσεως τοῦ Λόγου τοῦ θεοῦ, καὶ ἀποστεροῦντας τὸν ἄνθρωπον τῆς εἰς θεὸν ἀνόδου, καὶ ἀχαριστοῦντας τῷ ὑπὲρ αὐτῶν σαρκωθέντι Λόγῳ τοῦ θεοῦ. Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν Λόγον χωρήσας, καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβών, υἱὸς γένηται θεοῦ (III, 19, 1).

Il faut aller plus loin encore. L'adoption est la conséquence de l'incarnation ; elle n'est pas complète sans la rédemption de notre corps. Celui qui accepte la vie éternelle participe du même coup à l'incorruptibilité du Verbe; la chair mortelle et coupable reçoit l'immortalité. Puisque ceux qui ne reconnaissent pas Emmanuel, né d'une vierge, sont privés de son bienfait, la vie éternelle, ne reçoivent pas le Verbe incorruptible, persévèrent dans la chair mortelle et sont débiteurs de la mort, ne recevant pas l'antidote ou remède de la vie (*antidotum vitae*, l'équivalent du φάρμακον ἀθανασίας) (III, 19, 1); il est évident que ceux qui occupent la situation opposée jouissent des bienfaits énumérés ci-dessus.

On comprend pourquoi Irénée combat avec une telle vigueur le docétime gnostique; il veut montrer la régénération de la chair et la doctrine de l'incarnation est merveilleusement favorable à sa thèse. Il la pousse si loin que, dans son exposé de la foi catholique, il montre la chair admise dans les lieux célestes en la personne de Jésus-Christ : καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (I, 10, 1). L'incarnation du Verbe garantit le salut de l'être tout entier, du corps aussi bien que de l'âme. Les ultra spiritualistes qui dédaignent le corps pour des raisons dogmatiques ou philosophiques sont les ouvriers d'une œuvre mauvaise : ils tracent des limites à la puissance divine et à l'action rédemptrice, ils méconnaissent l'étendue de l'action salutaire du Fils de Dieu, retranchent une province de son patrimoine et, en diminuant sa sphère d'influence, ôtent quelque chose à sa gloire : *Vani autem omnimodo, qui universam dispositionem Dei contemnunt, et carnis salutem negant et regenerationem ejus spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis. Si autem non salvetur haec, videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos* (V, 2, 2). Il n'y a donc pas à s'y tromper, rejeter le salut du corps, c'est rejeter l'incarnation, c'est-à-dire rejeter tout le plan divin.

L'importance de la doctrine de l'incarnation apparaîtra plus clairement si, par quelques citations, nous résumons quelles sont ses conséquences :

1° Grâce à elle, nous recouvrons ce que nous a fait perdre la chute, savoir la ressemblance divine : *incarnatus est... ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus* (III, 18, 1).

2° La communion avec Dieu est rétablie : *Verbum caro factum... omnibus restituens eam, quae est ad Deum communionem* (III, 18, 7).

3° Nous possédons à nouveau la filialité divine et l'adoption : *Propter hoc enim Verbum Dei homo ; et qui Filius Dei est, filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens fiat filius Dei* (III, 19, 1).

4° La rédemption de la chair nous est assurée : *Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset* (V, 14, 1).

5° Enfin, par l'incarnation, arrive au jour une nouvelle race, une seconde humanité : *filius altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem ejus et novam ostendit generationem* (V, 1, 3).

L'incarnation joue donc un rôle capital dans la christologie et dans la sotériologie d'Irénée. Cette doctrine occupe une place autrement importante que celle de la rédemption.

Elle forme assurément la clef de voûte de tout l'enseignement sur la personne et sur l'œuvre du Christ. Tourmentés par la question morale, le fait du péché et la réconciliation avec Dieu, des théologiens postérieurs étudièrent les conséquences du drame du Calvaire. Pour eux, l'œuvre salutaire de Dieu culmine en Golgotha, elle se résume dans la croix but et terme de la vie de Jésus-Christ ; Irénée voit l'abaissement, l'humiliation et le sacrifice du Fils de Dieu, au point de départ de son existence terrestre. Le besoin religieux d'adoration et d'amour, le besoin moral de pardon et de sainteté sont les mêmes que chez tous les grands serviteurs de Dieu, mais ces mêmes besoins s'attachent à d'autres instants de la vie du Sauveur et à d'autres éléments de sa personne. L'incarnation nous procure tous les

bienfaits spirituels, toutes les grâces que d'autres dérivent de la croix.

L'incarnation permet à Irénée d'éviter les deux écueils de l'ébionisme et du gnosticisme. Grâce à elle, il maintient la dignité du christianisme et de son fondateur aussi bien que la réalité historique de la personne du Christ : il place l'humanité du Christ en face de sa divinité sans concilier, il est vrai, mais aussi sans sacrifier aucun des deux éléments. Il ne songe même pas à les unir ou à les fondre dans une formule intellectuelle. Les termes chers à la théologie postérieure : humanité, divinité, nature, substance, hypostase, ne se rencontrent pas chez lui, pas du moins dans le sens qu'ils ont revêtu ensuite. Il affirme des réalités religieuses négligées, omises, combattues ou niées par les hérétiques de droite et de gauche; il veut les sauvegarder et non pas en faire la synthèse.

L'incarnation est l'arrivée de Jésus-Christ sur la terre, son entrée dans la race humaine, son apparition dans l'histoire ; peut-on le saisir en dehors et au-dessus de l'histoire ? quelles sont les origines de sa personne mystérieuse ?

CHAPITRE III

ORIGINE ET NATURE DU CHRIST

L'incarnation unit indissolublement les deux termes en présence : humanité et divinité. L'humanité est saisie dans son ensemble et, suivant la théorie de la récapitulation, ramassée dans un seul exemplaire qui est la personne du fils de Marie.

Le second de ces termes, la divinité, est plus mystérieux, bien plus insaisissable au point de vue dialectique. La première prédication chrétienne disait : Jésus est le Messie promis : c'est le thème que développent les discours de Pierre au commencement du livre des Actes ; Paul a remplacé le terme de Messie par celui de Seigneur, κύριος, et comme κύριος désigne Dieu dans l'Ancien Testament, on s'achemina insensiblement vers la notion suivante : Jésus est le Fils de Dieu.

On reconnaissait donc un élément supérieur, divin, dans la personne de Jésus ; avec lui, la divinité vient habiter dans l'humanité, mais comment expliquer ses origines célestes et quels éléments de la divinité lui attribuer ?

Il est peu probable qu'Irénée se soit posé ces questions. Il avait devant lui la doctrine du *Logos*. Sans examiner ce que valait cette doctrine au point de vue chrétien, sans rechercher ce que recouvrait exactement ce mot, ni quelle était son origine, il l'applique à Jésus-Christ. En ce faisant, il se montre bien dans le courant de la tradition chrétienne du second siècle avec Ignace, Justin Martyr et Clément d'Alexandrie.

Le Verbe de Dieu, Λόγος Θεοῦ, s'est incarné, Jésus-Christ est sa manifestation terrestre. La christologie d'Irénée est ici plus johannique que paulinienne. Il ne va pas, comme l'apôtre des Gentils, du Christ historique au Christ glorifié ; il voit

le Verbe de Dieu revêtant la nature humaine. Sur ce point, et par exception semble-t-il, Irénée n'emploie pas la méthode inductive, il développe une donnée transcendante. Le Verbe de Dieu quitte les hauteurs du ciel pour s'envelopper d'une chair humaine dans le sein de Marie.

Telle est donc l'origine de Jésus-Christ. Le Fils de Dieu, existant auprès du Père, s'est incarné ; ce Fils de Dieu est aussi le Verbe de Dieu qui autrefois agissait déjà dans l'humanité : *In principio Verbum exsistens apud Deum, per quem omnia facta sunt, qui et semper aderat generi humano, hunc in novissimis temporibus secundum praefinitum tempus a Patre, unitum suo plasmati, passibilem hominem factum* (III, 18, 1).

Le même Verbe qui était à l'œuvre avant la naissance de Jésus-Christ sous l'ancienne alliance, continue son action avec Jésus-Christ sous la nouvelle alliance, sans qu'il se produise de divergence ou d'interruption. L'on pourrait presque dire, en lisant certains passages, que le Verbe est la substance et Jésus l'accident, pour employer la langue des scolastiques, tellement que c'est le Verbe lui-même qui adresse vocation aux apôtres et parcourt les campagnes de la Galilée : Δικαίως δὲ καὶ οἱ Ἀπόστολοι... καταλιπόντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα, ἠκολούθουν τῷ Λόγῳ (IV, 5, 4).

Irénée identifie donc le Verbe de Dieu et Jésus-Christ : *Est autem hic Verbum ejus, Dominus noster Jesus-Christus, qui novissimis temporibus homo in hominibus factus est* (IV, 20, 4) ; le Verbe annonçait sa venue par le moyen des prophètes : *prophetae ab eodem Verbo propheticum accipientes charisma, praedicaverunt ejus secundum carnem adventum* (IV, 20, 4).

Les origines premières du Sauveur sont auprès de Dieu. Le Verbe antérieur au monde, instrument de la Création au même titre que l'Esprit saint, présent dans l'humanité sous l'ancienne alliance, exerçant son activité par le moyen des prophètes, a revêtu une enveloppe humaine, il a pris un corps, s'est incarné et est devenu Jésus-Christ. C'est là, et nulle part ailleurs, qu'il faut chercher la racine de sa mystérieuse personne.

Irénée relève énergiquement l'humanité du Christ, il y tient sans fléchir, mais le principe de son être plonge plus profond que l'humanité et est en dehors du temps, il se trouve dans l'éternité et atteint jusqu'à Dieu.

Il ne serait pas difficile, en poussant ces affirmations à l'extrême, de les amener à se contredire logiquement; elles s'unissaient fort bien dans la conscience religieuse de celui dont nous étudions la pensée; suivant une formule célèbre, il retenait fortement les deux bouts de la chaîne bien qu'il ne nous ait pas montré et qu'il n'ait certainement pas vu les anneaux intermédiaires.

La difficulté qui n'existait pas pour Irénée devait tourmenter les générations suivantes; l'on sait à quelles luttes a donné lieu plus tard le problème des deux natures en Christ, problème qui a fait surgir la discussion touchant les deux volontés.

Trouve-t-on chez lui, non pas un exposé, mais un pressentiment de ce problème qui a troublé la chrétienté? Pour le voir apparaître, il n'yavait qu'à prolonger les lignes déjà posées : le Verbe de Dieu s'est incarné, il est apparu dans l'humanité, nous le reconnaissons dans la personne historique de Jésus-Christ. Jésus-Christ a-t-il une nature divine? a-t-il une nature humaine? participe-t-il à l'une et à l'autre, dans quelle mesure et quels sont alors les rapports de ces deux natures entre elles? Voilà tout le problème christologique.

Ici encore, comme toujours et partout, Irénée a été conduit par son sens religieux, plutôt que par des considérations théoriques. Il a fait de la théologie contre les ébionites et les gnostiques comme il en aurait fait plus tard contre les monophysites ou d'autres hérétiques. Cependant il était impossible d'en rester là. Du moment que l'Église, par l'organe de ses docteurs, reconnaissait deux natures en Christ, il fallait montrer comment l'élément divin et l'élément humain pouvaient se concilier ; il fallait rendre leur union accessible à la pensée.

Le gnosticisme et l'ébionisme s'étaient tirés de la difficulté fort simplement, par la suppression de celui des termes qui ne cadrait pas avec leur système. Irénée ne veut pas de la suppression et n'essaie guère de donner une explication.

L'esprit éprouve une grande difficulté à se représenter la parfaite union de la nature divine avec la nature humaine. Les Alexandrins ont considéré le Logos comme animant la personne de Jésus. Le Logos est ainsi substitué à l'âme humaine. Le gnosticisme obligea les docteurs de la grande Église à reconnaître

aussi une âme humaine chez le Christ, sous peine de tomber dans l'hérésie docète.

Tertullien croit à une troisième nature qui résulte du mélange des deux autres (adv. Prax, c. 27). Justin Martyr admet trois éléments en Jésus-Christ, le Verbe, l'âme et le corps (Apol. II, 10). La théorie d'Apollinaire de Laodicée est demeurée célèbre ; s'emparant de la psychologie platonicienne qui reconnaît dans l'homme l'âme raisonnable, νοῦς, l'âme vitale, ψυχή, et le corps, σῶμα, il enseigna que Jésus avait reçu de Marie le corps et l'âme vitale, et de Dieu le Verbe qui avait pris chez lui la place de l'âme raisonnable ou νοῦς. Irénée qui admet si pleinement l'humanité du Sauveur, lui reconnaît-il aussi une âme humaine ?

L'homme naturel se compose de deux éléments, le corps et l'âme ou l'esprit, souffle de vie. Puisque l'incarnation est parfaite, totale, le Verbe de Dieu accepte, avec la chair, l'âme ou l'esprit de l'homme. En entrant dans la lignée d'Adam, le Christ revêt toute la nature humaine et par conséquent une âme humaine.

Bien que cette conséquence soit dans la ligne de son raisonnement, elle n'est exprimée nulle part. Il ne distingue pas entre le Logos et l'âme du Sauveur. Lui qui prend soin d'ajouter l'Esprit, πνεῦμα, aux deux composants de l'homme naturel, corps et âme ou esprit, ne parle point de l'âme, *anima* ou ψυχή, de la personne du Christ. Elle est passée sous silence. Il n'applique pas à la christologie les données de sa psychologie. On se demande si le Verbe est le seul et unique principe directeur de la personne du Christ ou s'il s'y adjoint quelque chose de l'âme humaine : si, comme chez Tertullien, il y a fusion de la nature humaine et de la nature divine. Il est impossible de ne pas constater un certain flottement ou au moins des idées assez confuses ; les distinctions si précises que devaient établir les théologiens postérieurs ne sont pas soupçonnées.

Irénée prend un chemin différent, meilleur aussi, pour montrer l'union de l'humanité et de la divinité en Jésus-Christ. Il ne s'engage pas dans les sentiers broussailleux et inextricables, on l'a bien vu par la suite, de l'union des deux natures. Il voit en Christ la rénovation, en même temps que la récapitulation, de la race humaine. Bien qu'il emploie les mots *adunitio*, *com-*

mixtio (V, 6, 1), la personne du Christ n'est pas à ses yeux un assemblage d'éléments plus ou moins hétérogènes et irréductibles, une sorte de composé réfractaire à toute unité profonde, comme les pieds de la statue de Nébucadnetsar; elle est un renouvellement en même temps qu'un résumé de notre espèce qu'elle rassemble et régénère tout à la fois. La personne du Christ n'est pas un mélange d'éléments humains et d'élément divin, pour autant qu'ont peut les opposer l'un à l'autre; ces éléments se fondent, s'abîment, disparaissent dans un être nouveau, autre, synthèse de l'humain et du divin.

A cet égard, la pensée d'Irénée, quelquefois indécise, n'est jamais fuyante, mais au contraire pleine de souplesse; elle ressemble à une chaîne de collines dont les contours ne sont pas nettement arrêtés et d'où la pensée peut descendre vers la théorie des deux natures, avec toutes ses difficultés et toutes ses abstractions, ou bien vers une conception plus humaine et plus compréhensible : celle de la réalisation dans notre race de l'idée que Dieu s'était proposée lors de la création.

La limite qui sépare Dieu de la créature reste toujours imprécise. C'est un avantage de sa psychologie si peu arrêtée de permettre l'union de la nature humaine à la nature divine, grâce à des formules très compréhensives; ce qui, dans l'homme primitif, était une virtualité enrayée par le péché devient une actualité en Jésus-Christ. L'idée se transforme en réalité, l'union du Logos avec la nature humaine donne à celle-ci la pleine vérité divine à laquelle elle était destinée et elle donne en même temps à l'idée divine la réalité humaine. L'incarnation réalise la ressemblance divine dans notre nature, et c'est tout le Christ.

Il possède donc, dans l'unité profonde de sa personne, l'humanité et la divinité, non point accolées ou juxtaposées mais fondues dans leurs parties les plus intimes. Le Christ a été homme pour passer par la tentation; il est le Verbe de Dieu pour obtenir la glorification : ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ Λόγος, ἵνα δοξασθῇ · ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ Λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι... καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν · συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾷν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι (III, 19, 3).

Que devient le Verbe pendant la tentation ? il n'est pas sup-

primé, il est seulement inactif, *requiescente quidem Verbo*, dit la traduction latine, il est pour ainsi dire à l'état latent. Toutefois cette disparition n'est que pour un temps, l'homme doit céder la place au Verbe glorifié dans l'éclat duquel il s'évanouit plus ou moins, *absorpto autem homine in eo quod vincit et sustinet... et resurgit et assumitur*. Il semble qu'ici, à l'encontre de ce qui vient d'être dit, la divinité et l'humanité sont bien coexistantes mais non pas coactives, chacune joue successivement son rôle ; l'humanité de Christ comprise entre l'éternité antérieure à l'incarnation et l'éternité postérieure à la résurrection est en quelque sorte noyée dans un éclat de gloire. Il faut tout le sens religieux d'Irénée, tout l'intérêt pratique que présente à ses yeux la vie terrestre du Sauveur, pour retenir aussi énergiquement qu'il le fait sa pleine humanité, et encore n'y parvient-il qu'à grand peine.

Un peu plus loin il écrit : *Diligenter igitur significavit Spiritus sanctus per ea, quae dicta sunt, generationem ejus* (*Filii*), *quae est ex virgine, et substantiam, quoniam Deus* (III, 21, 4). La génération du Christ est de la Vierge, mais sa substance est de Dieu. Au point de vue historique il est le fils de Marie, au point de vue éternel il est Dieu, et comme ce qui est éternel l'emporte sur ce qui est transitoire, la divinité risque de l'emporter sur l'humanité.

De même, dans le traité Εἰς ἐπίδειξιν, nous lisons que le Christ est Esprit de Dieu tandis que son corps n'est que l'ombre de sa personne : *denn wie der Schatten vom Körper entstammt, so ist auch der Körper Christi von seinem Geiste entstammt* (§ 71).

Irénée ne se rend pas très bien compte de la nécessité d'une âme humaine dans la personne du Christ, de là une tendance au docétisme qui demeure toute logique et bien inconsciente.

Mais jusqu'ici nous n'avons pas le mot décisif. Pour l'obtenir, il faut quitter le terrain philosophique et entrer dans le domaine religieux. Voici ce que nous y entendons : *Peccata igitur remittens, hominem quidem curavit, semetipsum autem manifeste ostendit quis esset. Si enim nemo potest remittere peccata, nisi solus Deus : remittebat autem haec Dominus et curabat homines : manifestum, quoniam ipse erat Verbum Dei, Filius hominis factus, a Patre potestatem remissionis peccatorum accipiens,*

quoniam homo et quoniam Deus : ut quomodo homo compassus est nobis, tanquam Deus misereatur nostri, et remittat nobis debita nostra quae factori nostro debemus Deo (V, 17, 3). C'est là le centre, le nœud de la christologie d'Irénée. Nous touchons le point vital. Il a besoin d'un être qui, homme, souffre comme les hommes et compatisse à nos douleurs, *quomodo homo compassus est nobis*; d'un être qui, Dieu, ait pitié, pardonne et guérisse : *tanquam Deus misereatur nostri.*

Par là, il s'élève bien plus haut que son entourage tout imbu de métaphysique ou de légalisme; il quitte les sentiers de la spéculation pour suivre la voie religieuse, il délaisse un domaine ressortissant à la dialectique pour un domaine spirituel, celui du salut. Après s'être entretenu de la personne du Christ c'est déjà parler de son œuvre.

CHAPITRE IV

L'ŒUVRE DU CHRIST

Dans l'Église catholique du moyen âge, le salut consistait en deux choses, la délivrance de l'enfer et la certitude du paradis, avec le rétablissement de la ressemblance divine chez l'homme. Aujourd'hui, le salut consiste surtout dans un bien intérieur, un don et dans une transformation morale dont Christ est l'agent. Il est le Rédempteur et le Sauveur. Irénée n'emploie pas souvent les mots Rédempteur ou Sauveur; lorsque ces termes viennent sous sa plume, c'est presque toujours à l'occasion de la controverse gnostique. Irénée n'attache pas indissolublement à la personne de Jésus-Christ la notion de salut ou de rédemption. Il considère l'homme comme déchu, tombé, livré au péché et à la mort, séparé de Dieu; dans cette variété de malheurs on ne trouve guère la notion spéciale de perdition. Les autres sont équivalentes, dira-t-on? Oui, à certains égards, mais elles sont moins pleines et moins énergiques, elles ne correspondent pas à l'idée de révolte et de ruine telle qu'elle est entrée dans notre conscience religieuse. Rétablissement de la ressemblance avec Dieu, adoption, victoire sur la mort, communication de vie éternelle, tels sont les termes qui reviennent le plus souvent pour désigner l'œuvre de Jésus-Christ. La pensée fondamentale est exposée en ces termes: *Jesus Christus Dominus noster, propter immensam suam dilectionem, factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse* (*V. Praefatio*). Nous retrouvons ici l'idée de l'incarnation. Tandis qu'aujourd'hui la piété met, avec saint Paul, l'accent sur la mort rédemptrice de Jésus-Christ, la piété de l'évêque lyonnais revient au dépouillement de Jésus-Christ et à son entrée dans le monde. Nous voyons l'abaissement au terme de la carrière terrestre, lui

le trouve au point de départ. L'œuvre de Christ est salutaire : dans quel domaine et dans quelle mesure? à quel moment l'a-t-il accomplie? en d'autres termes : quel est le but de la venue de Jésus-Christ, quels en sont les effets, quel en est le moment décisif?

Comme toujours la doctrine des adversaires va déterminer celle de l'homme dont nous cherchons la pensée. Irénée n'est pas le général envahisseur qui dresse son plan de campagne, puis l'exécute en obligeant l'ennemi à effectuer certains mouvements de gré ou de force; il défend sa patrie, l'Église, et repousse les attaquants en portant ses efforts tantôt sur un point, tantôt sur un autre, suivant l'imminence du danger. Les gnostiques se disaient les seuls parfaits, les spirituels, πνευματικοὶ; il fallait montrer que le christianisme seul donne aux hommes, et à tous les hommes, leur accomplissement, qu'il est le chemin de la perfection. Les gnostiques séparaient en Christ Jésus et le Sauveur, celui-ci étant venu enrichir, compléter l'homme Jésus au moment de son baptême; il fallait montrer que le Sauveur était un homme, et pas seulement un homme mais Dieu et homme à la fois. Les gnostiques excluaient du salut une certaine catégorie de créatures, les hyliques; il fallait montrer que tous ont accès au salut. Les gnostiques excluaient aussi du salut les hommes de l'Ancien Testament; Irénée montre que, s'ils n'y participent pas, l'œuvre du Christ demeure incomplète et il soutient la thèse du salut d'Adam.

A la suite du premier péché, l'homme a perdu la ressemblance divine (III, 18, 1) et la vie physique (III, 23, 5 à 8); imparfait en tant que créature, il était appelé à la perfection; par le mauvais usage de sa liberté il s'est séparé de Dieu, source de la vie, et par conséquent voué à la mort.

Jésus-Christ est venu pour changer cette situation. Le remède sera conforme à la nature du mal. Il n'y a pas eu chute à proprement parler, mais désobéissance; Harnack observe à bon droit qu'Irénée, comme les apologistes, met fortement en relief tout ce qui peut excuser la chute de l'homme. A la suite de la désobéissance il a perdu la liberté, sa nature prend une direction mauvaise, mais ce n'est pas le mal radical auquel croient saint Paul, saint Augustin et les réformateurs.

La loi de l'ancienne alliance a un caractère naturel, comme celle de la nouvelle alliance (IV, 13, 1 et 4), *naturalia legis*, *naturalia omnia praecepta*. Par là se trouve introduit dans le christianisme un élément de « nature » qui donne à réfléchir, ce germe ne restera pas sans se développer ; on puisera dans Irénée pour atténuer l'opposition entre la nature et la grâce, pour mettre le christianisme à la portée de l'homme. Qu'on considère bien l'importance de ce qui précède pour traiter de l'œuvre du Christ; plus l'homme est tombé bas, plus l'effort divin pour le relever est admirable, plus il excite notre gratitude; moins l'homme est déchu et moins il est redevable à celui qui lui apporte la délivrance. La grandeur du salut se mesure à la profondeur de notre misère.

Irénée se place plutôt au point de vue de la mort, ou de la vie, c'est tout un, pour apprécier l'œuvre de Christ. Au jour que tu en mangeras, tu mourras très certainement, *morte moriemini*; de mort physique en premier lieu, puis ta race sera entraînée dans la mort. Christ apporte une restauration de vie autant ou plus qu'une rédemption. Jésus-Christ est avant tout le Vivant et l'incarnation résume son œuvre : *in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem* (V, 17, 1). Les mots si familiers à d'autres auteurs chrétiens: racheter, rédemption, *redimere*, *redemptio*, ἐξαγοράζω, ἀπολύτρωσις, n'apparaissent guère et sont loin de la pensée; le terme grâce, *gratia*, χάρις, ne se trouve pas dans son ouvrage. Il est juste de reconnaître que l'idée de rédemption est renfermée dans celle de l'incarnation dont la mort est l'aboutissement nécessaire; en y regardant de près on trouve la graine dans la fleur.

Jésus-Christ est le Vivant, il est autre chose encore. L'humanité séparée de la source de la vie a pris un caractère morcelé, fragmentaire, elle ne forme plus un tout, l'espèce s'est éparpillée dans les individus. Assurément, nous ne connaissons l'espèce que par les individus, mais il n'en était pas ainsi à l'origine; Adam c'est toute notre race. Irénée n'emploie pas volontiers le terme *homines*, mais *homo* pour désigner l'humanité, cette chaîne de générations, *longa expositio hominum* (III, 18, 1). Jésus-Christ porte remède à cette situation. Le salut n'est pas seulement le triomphe de la vie, il est en même temps la réunion de

tous les individus dans une collectivité sainte et bénie. Nous touchons à la récapitulation.

Avec sa notion de la vie, Irénée est johannique, ici il devient paulinien. Le verbe *recapitulare*, ἀνακεφαλαιοῦν revient fréquemment sous sa plume, mais pas le substantif ἀνακεφαλαίωσις dans les textes grecs que nous possédons. Nous emploierons cependant le mot récapitulation en le lui attribuant. La notion de la récapitulation est extrêmement riche et complexe. Si nous essayons d'en dégager les principaux éléments, il semble bien qu'elle ait : 1° Une valeur historique — parallèle entre l'Ancien et le Nouveau Testament, spécialement entre Adam et Jésus-Christ. 2° Une valeur philosophique — idée de l'espèce. 3° Une valeur religieuse — Christ obéissant pour l'humanité.

§ 1.

LA RÉCAPITULATION : POINT DE VUE HISTORIQUE

En Christ se reproduit l'histoire d'Adam, mais une histoire en quelque sorte retournée ; Christ refait les étapes du premier homme, répète les mêmes expériences avec un résultat opposé.

Adam est né de la terre vierge et de la Parole de Dieu ; Christ naît d'une femme vierge, Marie, et de la Parole de Dieu : *Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine habuit substantiam ; et plasmatus est manu Dei, id est Verbo Dei, et sumpsit Dominus limum a terra et plasmavit hominem, ita recapitulans in se Adam, ipse Verbum exsistens ex Maria, quae adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis* (III, 21, 10).

Le parallèle va plus loin et se fait admirablement ingénieux : comme Adam ne procède pas d'une génération humaine mais, quoique formé du limon de la terre, est créé par le Verbe divin, il faut de même que le second Adam, représentation spirituelle du premier, soit créé par le Verbe, dans le sein de la vierge Marie. Le Verbe prend, dans le premier cas, le limon de la terre, dans le second, le corps de la Vierge, afin que l'analogie

soit de tout point observée entre l'origine de celui qui introduit dans le monde le péché et de celui qui y apporte le salut.

Eve, bien qu'elle fût l'épouse d'Adam, était vierge, comme Marie, destinée à Joseph, était vierge : Eve a été désobéissante et Marie a été obéissante (III, 22, 4).

Adam tombe dans le péché, séduit par la gourmandise tandis qu'il n'avait nul besoin de nourriture; Christ résiste au démon qui le presse de manger tandis qu'il souffre de la faim : *Quoniam enim in principio per escam non esurientem hominem seduxit (adversarius) transgredi praeceptum Dei; in fine esurientem non potuit dissuadere, eam quae a Deo esset, sustinere escam* (V, 21, 2).

Adam a été séduit dans un jardin, il a été amené au péché à l'occasion de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il a désobéi touchant le bois d'un arbre ; Christ nous a rachetés dans un jardin, il a réparé le péché commis sur la croix, il a obéi sur le bois. L'arbre de la croix efface l'œuvre funeste de l'arbre de la science : Τοῦτον οὖν κεκρυμμένον ἀφ' ἡμῶν ἡ τοῦ ξύλου ἐφανέρωσεν, ὡς προέφαμεν, οἰκονομία. Ἐπεὶ γὰρ διὰ ξύλου ἀπεβάλομεν αὐτόν, διὰ ξύλου πάλιν φανερὸν τοῖς πᾶσιν ἐγένετο, ἐπιδεικνύων τὸ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος καὶ πλάτος ἐν ἑαυτῷ, καὶ ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων, διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν, τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἕνα θεὸν συνάγων (V, 17, 4. Cf. V, 16, 3; V, 17, 3 et 4; V, 19, 1).

Adam a péché le sixième jour de la création ; Jésus-Christ a souffert la croix le sixième jour de la semaine et est devenu une source de vie à l'anniversaire du jour où Adam se précipitait dans la mort avec toute sa race (V, 23, 2).

Cette réduplication de l'histoire des origines va jusqu'à dépasser la personne et l'œuvre de Jésus-Christ; Marie répète l'expérience d'Eve, mais en sens inverse et pour le salut. Eve se laisse séduire par les paroles de l'ange tentateur, désobéissant aux ordres divins ; Marie se soumet, déférant humblement au message de l'ange Gabriel. Le genre humain est entraîné à la mort par une vierge, il est conduit au salut par une autre vierge (V, 19, 1) : *Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem* (III, 22, 4).

La venue du Christ répète la création d'Adam; avec lui commence une nouvelle humanité, parallèle à la première, égale-

ment créée de Dieu, d'aussi noble origine. C'est un recommencement de l'histoire du monde. Christ apparaît dans les conditions primitivement faites à Adam. La première création a été un faux départ : elle donne lieu à une nouvelle création qui reproduit exactement les phases de la première et réalise le dessein de Dieu.

§ 2.

LA RÉCAPITULATION : POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE.

Il s'est élevé dans notre race un homme qui la résume, un homme qui rassemble en lui toutes les générations antérieures et toutes celles qui paraîtront jusqu'à la fin des temps. L'espèce humaine est ramassée, concentrée dans une personnalité centrale, celle de Jésus-Christ. Jésus-Christ est l'incarnation du Verbe, il est aussi l'incarnation de la race. Il réunit dans sa personne la totalité de l'espèce humaine. Adam est un homme, il est aussi l'humanité. Jésus-Christ est un homme en même temps qu'il est l'humanité. Il est à la fois un individu et l'espèce tout entière. Il est une récapitulation.

Les passages sont trop nombreux pour être cités, car l'idée de récapitulation intervient à tout coup dans la chaîne du raisonnement; il suffit de rappeler les plus décisifs. D'abord (III, 18, 1), déjà cité précédemment (p. 84, note). Après avoir rappelé la parole du Christ déclarant qu'il sera demandé compte au peuple d'Israël du sang de tous les prophètes, depuis Abel jusqu'à Zacharie, Irénée montre le Christ comme le représentant de tous les justes dont le sang a été versé : *Recapitulationem effusionis sanguinis ab initio omnium justorum et prophetarum in semetipsum futuram indicans, et exquisitionem sanguinis ipsorum per semetipsum* (V, 14, 1). Le Christ réunit tout en sa personne, il a pris le nom de Fils de l'homme pour bien faire voir qu'il est le représentant de l'humanité : *Omnia ergo recapitulans recapitulatus est... Dominus semetipsum Filium hominis confitetur, principalem hominem illum, ex quo*

ea quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum Recapitulans (V, 21, 1). Il résume l'humanité de tous les âges : *recapitulans enim universum hominem in se ab initio usque ad finem* (V, 23, 2).

Jésus-Christ rattache à son point de départ le terme final du développement de notre race : *initium fini conjungebat* (IV, 34, 4) : ce que le premier homme portait en germe, à l'état de virtualité, est devenu une réalité et pas pour Jésus seulement mais aussi pour la race humaine : *in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum efficit hominem* (V, 1, 3). Tout ce qui appartenait primitivement à l'essence et à la destination divine de l'homme est rassemblé dans l'histoire et dans la personne de Jésus-Christ.

Puisque Christ résume l'humanité, le bienfait de son œuvre salutaire doit s'appliquer à tous les hommes sans exception. Certains passages permettent de conclure logiquement à un salut universel : *Quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam, quae est ad Deum communionem* (III, 18, 7). Christ est venu pour tous les hommes, quel que soit le temps où ils ont vécu, et il rétablit leur relation avec Dieu. Il est le représentant de la race humaine depuis Adam, il est au même titre le représentant d'Adam. Par conséquent Adam doit participer au salut. Cette pensée est si importante qu'Irénée y revient à plusieurs reprises.

Adam n'est pas seulement un individu, c'est un type, une collectivité ; Adam, c'est l'humanité. Il est capital qu'Adam soit sauvé. Son salut est le gage du salut de la race, sa perdition montrerait l'inanité de l'œuvre du Christ. Dans leurs tableaux du crucifiement, les peintres du moyen âge mettaient au pied de la croix un crâne, celui d'Adam, à cause de la légende qui veut que la croix du Christ ait été plantée sur le tombeau d'Adam et que le sang du Sauveur ait coulé sur les ossements du premier homme : idée sublime, touchant symbole, dont nous ignorons l'origine, et qui représente bien la conception du Père de l'Église dont nous étudions la pensée.

Irénée engage toute une polémique afin de prouver le salut d'Adam. Il fait un grief à Saturnin, à Marcion et à Tatien de ne

pas l'admettre : *Contradicunt quoque ejus saluti, qui primus plasmatus est... Tatiano quodam primo hanc introducente blasphemiam* (I, 28, 1). Ce salut est nécessaire, c'est un acte de justice ; du moment qu'il est accordé à d'autres créatures, il est imposé par la place qu'occupe Adam dans le plan divin. La ruine définitive du premier homme serait illogique et incompréhensible : *Necesse ergo fuit, Dominum ad perditam ovem venientem, et tantae dispositionis recapitulationem facientem, et suum plasma requirentem, illum ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem ejus, id est, Adam* (III, 23, 1). *Quum autem salvetur homo, oportet salvari eum qui prior formatus est homo. Quoniam nimis irrationabile est, illum quidem, qui vehementer ab inimico laesus est, et prior captivitatem passus est, dicere non eripi ab eo qui vicerit inimicum; ereptos vero filius ejus, quos in eadem captivitate generavit* (III, 23, 2). Ne pas croire au salut d'Adam, c'est presque du manichéisme, c'est ne pas croire au salut de l'humanité : *Si autem illa non est inventa (ovis quae perierat, Adam) adhuc possidetur in perditione omnis hominis generatio* (III, 23, 8).

Cette insistance montre combien l'idée d'unité, de solidarité dans l'espèce, pénètre profondément l'esprit d'Irénée. Il lui est impossible de séparer la descendance de son auteur, de distinguer entre le ruisseau et la source. Son esprit est synthétique, et de plus formé par la culture platonicienne ; l'espèce prime l'individu et le salut de l'espèce devrait entraîner logiquement le salut de tous les individus ; il ne va pas jusque-là, mais se contente de postuler le salut du premier représentant de l'espèce, de celui qui en est à la fois le type et le fondateur.

Cette conception mystique est pleine de grandeur et de poésie ; dans la chaîne de l'humanité a été inséré un anneau divin qui relève toute cette chaîne tombée dans la boue. Le premier anneau, celui par qui elle eût dû rester accrochée au Dieu vivant, demeurera-t-il gisant dans la mort tandis que les autres bénéficieront du relèvement ? S'il en est qui le pensent, Irénée leur adresse cet avertissement : *Sic et hi, qui contradicunt saluti Adae, nihil proficiunt, nisi hoc, quod semetipsos haereticos et apostatas faciunt veritatis et advocatos se serpentis et mortis ostendunt* (III, 23, 8).

En tant que penseur et philosophe religieux, Irénée aurait dû conclure avec de telles prémisses au rétablissement final ou au salut de toute l'humanité; l'instinct ecclésiastique, la règle de foi, la tradition, l'évêque enfin, l'empêchent d'aboutir à la conclusion logique; ceux qui n'adhèrent pas à l'enseignement de l'Eglise s'exposent à mourir en état de damnation.

§ 3.

LA RÉCAPITULATION : POINT DE VUE RELIGIEUX.

Le Verbe de Dieu incarné a parcouru à nouveau toute la carrière déjà suivie par Adam ; il a vu se dresser devant lui les tentations qui avaient assailli le premier homme et il en a triomphé. Le premier commencement a abouti à une défaite morale, à un amoindrissement, à une perte — perte de la ressemblance avec Dieu — le second commencement aboutit à une victoire.

Cette victoire n'est pas au profit du seul Jésus-Christ, elle est au profit de toute l'humanité. En vertu de la loi de solidarité, il faut dire plus, en vertu de l'unité de l'espèce, l'obéissance de Christ s'étend à toutes les générations, passées et à venir aussi bien que présentes. Puisque Christ résume l'humanité, la race des hommes qui a désobéi en Adam obéit en Christ.

Le mérite de Christ fait contre-poids au péché d'Adam ; il y a plus, son obéissance rejaillit sur tous les hommes de bonne volonté. Irénée ne se lasse pas de revenir à son expression favorite, *in semetipsum recapitulans*, elle acquiert toute sa valeur dans l'œuvre salutaire du Christ.

Nous ne rencontrons pas chez lui l'idée d'hérédité, de transmission du péché par la filiation, de péché d'origine qui se trouve chez Tertullien et acquiert toute son ampleur chez Augustin ; la pensée philosophique et mystique de l'indissoluble unité de l'espèce commande toutes les analogies et tous les raisonnements. Comme par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été établis pécheurs, ainsi par l'obéissance d'un seul beaucoup seront établis justes (Rom. V, v. 19), ce passage de saint Paul définirait avec exactitude le point de vue d'Irénée.

Désobéissance, obéissance, ces deux mots résument tout le mal, c'est-à-dire la mort, et tout le bien, c'est-à-dire la vie : *Bonum autem est obedire Deo et credere ei et custodire ejus praeceptum; et hoc est vita hominis ; quemadmodum non obedire Deo, malum; et hoc est mors ejus* (IV, 39, 1). *Quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam* (V, 21, 1). C'est la traduction, ou plutôt la transposition, suivant la langue et l'esprit d'Irénée, du célèbre passage Romains, V, v. 15 à 19 qui, chose surprenante, n'est pas même cité dans les ouvrages que nous possédons de lui.

CHAPITRE V

LA RÉDEMPTION

L'enseignement de saint Paul attache une valeur spéciale aux souffrances et à la mort du Sauveur. Par sa vie, il est surtout un modèle et un enseignement ; par sa mort, il est une victime expiatoire qui réconcilie avec Dieu et rétablit la paix troublée par le péché.

Il ne faut pas chercher cette conception chez Irénée, non plus que chez les écrivains apologistes. Irénée a emprunté les termes de Paul plus qu'il n'a pris la substance de sa pensée; lorsqu'il emploie les mêmes mots il leur donne un sens différent, le vêtement est le même, autre est l'inspiration.

Il ne s'arrête pas particulièrement aux souffrances et à la mort de Jésus-Christ. La passion du Sauveur qui excitera l'adoration, la ferveur et l'amour de tant d'âmes religieuses, qu'elles s'appellent Luther ou François d'Assise, n'a point importance capitale à ses yeux. Il parle de la mort du Christ en regard de la mort d'Adam et l'envisage d'une façon plutôt passive; Christ est mort par obéissance. Il la mentionne au milieu d'une énumération et ne s'y attarde jamais. Le Fils de Dieu s'est abaissé, la mort est incluse dans son abaissement, mais elle ne s'éclaire pas d'un jour différent des autres temps de l'humiliation : *Filius Verbum Dei exsistens, a Patre descendens et incarnatus et usque ad mortem descendens et dispensationem consummans salutis nostrae* (III, 18, 2). Aussitôt après, il passe à l'institution de la Cène pour revenir à l'incarnation. La passion et la mort de Jésus-Christ se rangent dans la période qui va de l'incarnation au retour dans la gloire sans revêtir aucune importance spéciale; elles sont un des événements de la carrière du Fils de l'homme,

elles ne sont pas « l'événement ». Pour Irénée, Jésus-Christ n'a pas donné sa vie, il s'est abaissé. On comprend mieux ce point de vue lorsqu'on se souvient qu'Irénée est hanté par l'arrière-pensée gnostique et que son explication revêt forcément un caractère cosmologique. Il ne se préoccupe pas tant du Christ historique que du Christ préexistant; il ne suit pas les traces de ce Jésus historique, il reste dans le domaine de la spéculation.

Il se préoccupe des souffrances du Christ, non pas tant pour en rechercher le sens et la portée, que pour en conclure que le Christ étant *passible* est vraiment homme, qu'il ne s'est pas contenté de revêtir une apparence d'humanité et de demeurer inaccessible à la douleur, comme le voulaient certains hérétiques. La flagellation, la couronne d'épines, la croix, le sang versé, tous ces détails de la passion sont négligés : lui, si ingénieux en d'autres endroits, n'en tire aucun parti, il semble même que sa piété n'y trouve rien. Quand le Christ crucifié prononce la parole : « Père, pardonne-leur, ils ne savent ce qu'ils font », Irénée y voit tout uniment une preuve de patience et de bonté (III, 18, 5).

Dans son traité Εἰς ἐπίδειξιν, Irénée donne diverses explications de la mort de Christ.

Il est mort pour notre salut : *er für unsere Erlösung starb* (§ 72).

Il est mort pour accomplir les prophéties; de nombreux endroits rapprochent sa passion des passages de l'Ancien Testament, ce qui donne au raisonnement une couleur fortement judéo-chrétienne.

Enfin, ce qui est plus étrange, Irénée s'appuyant sur une citation d'un livre apocryphe portant le nom de Jérémie, déclare que le Sauveur est mort pour annoncer le salut aux défunts : *Hier erklärt er auch die Ursachen seines Todes : denn sein Herabsteigen in die Hölle war zur Errettung der Gestorbenen* (§ 78).

L'œuvre de Christ est considérée à quelques reprises comme une rédemption : *Oportebat enim eum, qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est hominem, qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine*

interficeretur, et homo exiret a morte (III, 18, 7). *Sua propria juste et benigne assumens : quantum attinet quidem ad apostasiam, juste suo sanguine redimens nos ab ea; quantum autem ad nos, qui redempti sumus, benigne* (V, 2, 1).

L'idée de rédemption se rattache à celle de dette, toutes deux sont corrélatives; la notion de dette apparaît dans le passage suivant : *ut remittat* (*Filius*) *nobis debita nostra, quae factori nostro debemus Deo.... per quam* (*remissionem*) *delevit chirographum debiti nostri... uti quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem* (V, 17, 3).

En citant encore deux passages du cinquième livre, nous aurons mentionné les données principales sur la rédemption dont la notion deviendra ainsi plus précise et plus complète : Οὐδὲ γὰρ ἦν ἀληθῶς σάρκα καὶ αἷμα ἐσχηκώς, δι' ὧν ἡμᾶς ἐξηγοράσατο, εἰ μὴ τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο (V, 1, 2).

Le texte qui s'étend le plus longuement sur la rédemption et qui a exercé une grande influence sur la théologie postérieure est assurément le suivant : *quoniam Verbum potens et homo verus, sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia, et quum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam, suos proprios faciens discipulos; potens in omnibus Dei Verbum, et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea : non cum vi, quemadmodum illa initio dominabatur nostri, ea quae non erant sua insatiabiliter rapiens; sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem, et non vim inferentem, accipere quae vellet, ut neque quod est justum confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei deperiret.* Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ Κυρίου, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν (V, 1, 1).

La rédemption est un rachat. On ne rachète que ce qui a été vendu, aliéné ou engagé à un titre quelconque. L'on peut, dans un rachat, considérer celui qui rachète, celui qui est racheté, le prix payé et celui à qui ce prix est remis. Celui qui rachète est Jésus-Christ, le Verbe divin, l'homme est racheté par son sang

ou par sa vie; la pensée est parfaitement limpide et les passages cités sont unanimes à cet égard. A qui l'homme est-il racheté? Nous le voyons racheté de la mort (III, 18, 7), de l'apostasie (V, 2, 1 et V, 1, 1), et enfin de la captivité ou de la servitude (III, 18, 7 et V, 1, 1). Ces termes peuvent aisément se ramener à l'unité; ils représentent les faces diverses du pouvoir des ténèbres. L'apostasie est identifiée avec Satan, elle n'est pas un simple éloignement de Dieu, elle personnifie le Tentateur puisqu'elle exerce sur nous une domination injuste : *dominabatur nobis apostasia.*

Un autre passage (V, 17, 3) nous représente comme les débiteurs de Dieu et nous montre le péché comme une dette acquittée, remise par la croix.

Si l'on presse rigoureusement la notion de rédemption-rachat, on arrive ici à une contradiction, on se trouve dans une impasse. D'après certain passage, nous étions les débiteurs de Dieu, par conséquent c'est à lui qu'a été payée notre dette; d'après d'autres, nous sommes affranchis de la servitude, de l'apostasie et de la mort, toutes puissances sataniques, en un mot, nous sommes libérés à l'égard du diable, c'est à lui qu'a été versé le prix de notre rançon.

La difficulté disparaît si l'on analyse le fait du péché et que l'on quitte le terrain rigoureusement dialectique. On a remarqué que le péché est à la fois dette, maladie et esclavage : dette vis-à-vis de Dieu, maladie qui conduit à la mort spirituelle, esclavage à l'égard du mal pris dans son principe. Jésus-Christ vient dissoudre ces liens divers, il libère de la dette, guérit de la maladie et affranchit de l'esclavage. Irénée s'efforce de mettre en lumière cette triple activité sans la concilier logiquement, il cherche à embrasser les différents éléments de la vérité religieuse sans les ramener à l'unité. Jésus-Christ nous rachète de la mort, de l'apostasie et de la servitude, en même temps qu'il remet la dette contractée envers Dieu.

Nous trouvons la notion la plus complète de la rédemption dans le passage V, 1, 1, cité à la page précédente.

En analysant ce texte remarquable, nous voyons d'abord que la rédemption est légitime, basée sur la nature des choses et, pour ainsi dire, fondée sur le droit naturel, tandis que la capti-

vité de l'homme ou le péché sont injustes, contre nature, et résultent d'un acte de fourberie et de violence. Par nature nous étions à Dieu, que nous ne lui appartenions pas est contre nature. La rédemption est un retour à la véritable destinée, c'est l'ordre succédant au désordre. Voilà pour l'homme.

Quels sont les procédés des deux puissances adverses, le Verbe de Dieu et le démon, *apostasia*? Le séducteur s'est emparé de l'homme par fraude et par violence, il n'a aucun droit sur lui, pas même le droit de conquête; sa domination est l'injustice souveraine ayant à l'origine la ruse et la rapine. En présence d'une telle situation, Dieu serait autorisé à user de son irrésistible puissance. Il aurait le droit d'arracher l'homme de haute lutte à un esclavage aussi intolérable qu'injustifié. La parfaite justice apparaît accompagnée de mansuétude, le Verbe de Dieu n'use pas de sa force invincible. Le tentateur a agi avec fraude et violence, le Verbe divin demeure juste vis-à-vis de la suprême injustice, il consent à racheter des biens qui lui appartiennent et qui étaient inaliénables, il emploie la persuasion comme il convient à un Dieu qui procède avec douceur, et, pour prix du rachat, il donne son sang. La rédemption manifeste la justice et la persuasion divines s'exerçant en faveur de l'humanité, elle manifeste aussi l'injustice et la violence du diable.

En droit, le démon n'a aucun pouvoir sur l'homme qui dépend uniquement de Dieu; il possède cependant une domination de fait; l'œuvre de Jésus-Christ est précisément d'anéantir cette illégitime puissance. La rédemption est juste, raisonnable, *rationabiliter redimens*, *juste non cum vi*, le diable est un usurpateur, *injuste dominabatur*, *contra naturam*, *ea quae non erant sua insabiabiliter rapiens;* d'un côté se trouve la justice absolue, de l'autre l'injustice absolue.

L'idée de substitution n'est même pas absente, elle se trouve dans le texte grec du passage où elle apparaît avec les prépositions ὑπὲρ et ἀντὶ : δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν. Si l'on entrevoit l'idée de substitution, celle d'expiation n'apparaît guère, le péché n'a pas chez Irénée la gravité qu'il revêt chez saint Paul; un droit est perdu et il faut le recouvrer, il faut vaincre un adversaire, mettre en fuite un ennemi : *hunc (Filium) destruxisse*

autem et vicisse inimicum hominis, et donasse suo plasmati adversus reluctantem victoriam (IV, 24, 1).

L'homme est tombé sous la captivité du diable qui, par ruse ou par violence, a fait irruption dans la création de Dieu, la désobéissance d'Adam est celle de la race, puisque le premier homme représente l'espèce : *inimicus in initio in Adam captivos duxerat nos* (V, 21, 1) ; désormais captifs nous avons perdu la ressemblance divine. Bien qu'Irénée considère Adam comme un personnage historique, il établit un lien mystérieux entre lui et l'humanité, la chute d'Adam est celle de l'espèce.

Comme le péché est faiblesse et désobéissance plutôt que révolte, erreur et ignorance plutôt que perversion, il entraîne une punition plutôt que la perdition et l'œuvre de Christ devient un allègement, une libération, plutôt qu'un salut proprement dit.

On pourrait former toute une série de passages d'après lesquels l'homme est sauvé par ses propres efforts, par un bon usage de sa liberté, ou encore arrive au salut par un progrès naturel et insensible; il marche vers la perfection par un bon emploi de ses lumières naturelles (IV, 38 et 39). Lorsque Irénée expose le résumé de sa conception religieuse, et comme sa confession de foi, il ne fait point d'allusion au péché (II, 11, 1). L'expiation qui tient une si grande place dans la théologie paulinienne ou johannique est passée sous silence.

Cette lacune si grave tient-elle à un affaiblissement du sens religieux ou à l'ignorance du caractère tragique des réalités morales? Non, elle tient à l'idée que notre auteur se fait de Dieu. La notion de Dieu fixe une religion ; au sein même du christianisme, c'est la notion de Dieu qui détermine les différents courants de vie et de pensée chrétiennes. Dieu apparaît à Irénée, pour employer le langage de Calvin, beaucoup plus en qualité de créateur et de gouverneur du monde, que comme rédempteur en Jésus-Christ. L'idée de salut n'est pas creusée chez lui et développée comme elle le sera chez les Pères latins, notamment chez Augustin, ce n'est pas la partie centrale de sa théologie, ce n'est qu'un accessoire. L'attribut de la justice ne se voit guère chez Dieu, la δικαιοσύνη θεοῦ dont Paul parle avec tant de respect est très effacée aux yeux d'Irénée.

« L'œuvre de Jésus-Christ est la réalisation de la destinée pri-
« mitive de l'homme : être en communion avec Dieu, contem-
« pler Dieu, être immortel comme Dieu ; elle détruit les consé-
« quences de la faute d'Adam, délivrant ainsi l'homme de la
« mort et de la domination du diable, elle est enfin la réconci-
« liation avec Dieu ». Telle est l'appréciation de Harnack touchant notre auteur. On remarquera que la réconciliation est indiquée en passant, et, pour ainsi dire à la fin ; ce qui, pour l'apôtre des Gentils, était le point culminant de l'œuvre de Christ, la paix avec Dieu, εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν (Rom. V, 1), disparaît derrière d'autres bienfaits. Ce n'est pas la croix qui résume et illumine l'œuvre de Christ, c'est l'incarnation.

Nous retrouvons encore les prémisses platoniciennes d'Irénée. L'espèce l'emporte sur l'individu, l'obéissance de Christ annule la désobéissance d'Adam et, par suite, la vie se substitue à la mort. Avec Christ, l'humanité change de chef, de tête, et le corps bénéficie de ce changement; la race se résume ou s'identifie en une personnalité qui, jadis, s'appelait Adam et maintenant s'appelle Christ. L'axe de l'humanité est déplacé, au lieu de passer par le jardin de la désobéissance, Éden, il passe par le jardin de la soumission, Gethsémané.

L'homme, Adam, séduit dès le commencement, est tombé sous le pouvoir du diable qui, du premier coup, a remporté la victoire. L'homme est ainsi un vaincu et un esclave que le démon tient dans ses chaînes. Un autre homme paraît, Jésus-Christ, qui rentre en lutte avec le tentateur et, plus fort, remporte la victoire. Traversant toutes les épreuves qu'avait rencontrées le premier homme, il les surmonte et triomphe sur toute la ligne.

C'est donc un drame en deux actes. L'humanité subit une défaite en Adam, elle est vaincue et esclave ; Christ descend dans l'arène, recommence la lutte et prend la revanche de l'humanité dont les liens tombent désormais. Bien plus, celui qui tenait les hommes enchaînés devient le prisonnier de Christ, mérite la captivité et subit à bon droit le châtiment qu'il infligeait à tort à l'humanité. Délivré d'une oppression tyrannique, l'homme recouvre ce qu'il avait perdu, réalise son idéal et acquiert la vie éternelle (V, 21, 3). Telle est l'idée qu'Irénée se

fait de la rédemption. Ce tableau, bien que suggéré par la parabole de Luc (XI, v. 21-22), a une couleur quelque peu mythologique.

§ 1.

RÉALISATION DE LA DESTINÉE PRIMITIVE DE L'HOMME.

Irénée est un optimiste, aussi bien dans sa conception du monde que dans sa notion du péché. A ses yeux, le monde n'est pas foncièrement mauvais, la nature humaine, quoique déchue, n'est pas privée de tout bien ; elle n'a pas besoin d'une régénération complète et radicale, il ne lui faut que recouvrer ce qu'elle a perdu : la ressemblance avec Dieu (V, 16, 2). C'est en cela que consiste le salut qui n'est autre chose que le rétablissement de la nature primitive de l'homme : *homines, si diligentiam percipiant, et velut insertionem accipientes verbum Dei, in pristinam veniunt hominis naturam, eam quae secundum imaginem et similitudinem facta est Dei* (V, 10, 1).

L'homme créé à l'image de Dieu n'était pas parfait dès l'origine ; une virtualité était déposée en lui et ce germe devait se développer. Il a été créé enfant, moralement aussi bien que physiquement, νήπιος γὰρ ἦν, (cf. εἰς ἐπίδειξιν § 12). Il doit dépasser l'état d'enfance pour arriver à la pleine stature spirituelle, ce développement se produit grâce à l'Évangile. La venue du Christ a une valeur pédagogique indépendante de sa valeur rédemptrice : ἦλθε πρὸς ἡμᾶς, οὐχ ὡς αὐτός ἠδύνατο, ἀλλ' ὡς ἡμεῖς αὐτὸν ἰδεῖν ἠδυνάμεθα, (IV, 38, 1). Dès le début, Dieu aurait pu donner à l'homme la perfection, mais celui-ci aurait été incapable de la posséder ; si jeune et si débile il ne pouvait ni la saisir ni la garder : οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονώς, ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτό, ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι, ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν (IV, 38, 2). Le Fils de Dieu devient semblable à l'homme, συνενηπίαζεν, *coinfantiatum est,* c'est-à-dire enfant, imparfait, tellement que l'homme imparfait et enfant peut entrer en communion avec la divinité et s'abreuver à la source de la perfection. L'œuvre divine s'accomplit en deux fois, la

rédemption est le complément, l'achèvement de la création. Cette pensée se retrouve dans l'explication de la guérison de l'aveugle-né (V, 15, 3).

Adam avait été créé à l'image de Dieu; la ressemblance est l'équivalent de la perfection, τέλειον, il devait l'obtenir par l'Esprit de Dieu (V, 6, 1). L'image de Dieu est dans l'être psychique, *animalis*; la ressemblance est dans l'être spirituel, mais la désobéissance primitive a écarté cette ressemblance qui doit être établie et rétablie par l'œuvre du Christ. Celui-ci possède la nature divine non en puissance mais en acte, elle est sa propriété personnelle et indéfectible et il grave chez l'homme en traits indélébiles la ressemblance évanouie : καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε, συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρί (V, 16, 2). C'est ainsi qu'en Christ s'est réalisé ce qui, chez l'homme, existait à l'état embryonnaire, la faculté de ressembler à Dieu. Cette pensée suppose l'unité de la nature divine et de la nature humaine.

Certains passages font supposer que l'homme, créé enfant, arrive à la perfection par un développement naturel dont les phases sont indiquées (IV, 38, 3 et 4); d'autres, et ce sont de beaucoup les plus nombreux, enseignent que ce qui a été perdu en Adam est rétabli par l'œuvre du Christ. Malgré quelques inconséquences c'est bien la pensée de notre auteur, pensée qui se résume dans le passage suivant : *Fabricator enim universorum Dei Verbum, qui et ab initio plasmavit hominem, a malitia inveniens labefactatum suum plasma omni modo curavit : hoc quidem et secundum unumquodque membrum, sicut et in suo plasmate est; hoc autem et in semel totum sanum et integrum redintegravit hominem, perfectum eum sibi praeparans ad resurrectionem. Et quam enim caussam habebat carnis membra curare et restituere in pristinum characterem, si non habebant salvari, quae ab illo curata fuerant?... Vita enim per curationem, incorruptela autem per vitam efficitur. Qui igitur curationem confert, hic et vitam; et qui vitam, hic et incorruptela circumdat plasma suum* (V, 12, 6). Nous arrivons donc à l'idée de la vie : perdue par le péché d'Adam, elle est retrouvée par l'incarnation et par l'obéissance du Christ; l'homme peut désormais contempler Dieu, être en communion avec lui, ce qui est

sa vraie destinée : *Homines igitur videbunt Deum, ut vivant per visionem immortales facti et pertingentes usque in Deum* (IV, 20, 6). Le mot décisif et final sur l'œuvre du Christ et sur le but de l'humanité, celui qui résume la philosophie et la théologie d'Irénée, est aussi celui qui conclut son ouvrage : *ut progenies ejus (Dei), primogenitus Verbum, descendat in facturam, hoc est in plasma, et capiatur ab eo; et factura iterum capiat Verbum, et ascendat ad eum, supergrediens angelos, et fiet secundum imaginem et similitudinem Dei* (V, 36, 3). Le ciel et la terre réunis, la relation rétablie entre Dieu et l'homme élevé au-dessus des anges, cette œuvre accomplie grâce au Verbe : il serait difficile d'ouvrir une perspective plus glorieuse et de terminer sur une note plus sublime.

§ 2.

DE LA RELATION ENTRE LA FAUTE DE L'HOMME ET L'ŒUVRE DE CHRIST.

L'homme est un être moral, doué d'une volonté libre, qui quelquefois semble conquérir le salut par ses propres efforts, *nobis ipsis attribuens salutem* (IV, 14, 1), et le plus souvent est racheté de la mort par Jésus-Christ.

Quel rapport existe-t-il entre les souffrances et la mort de Christ d'un côté et le péché de l'homme de l'autre? Certains y voient une expiation substitutive, d'autres un acte de solidarité, d'autres le suprême exemple d'abnégation; Irénée y trouve autre chose, la mort du Sauveur est libératrice, elle arrache l'homme au pouvoir du diable.

Ce pouvoir s'exerce par la mort, signe et résumé de la domination du prince des ténèbres : *Primum enim possessionis ejus (serpentis) vas Adam factus est, quem et tenebat sub sua potestate, hoc est, praevaricationem inique inferens ei, et per occasionem immortalitatis, mortificationem faciens in eum* (III, 23, 1). L'homme, vaincu par le démon, demeure dans la servitude ; *non solum vicit hominem, sed et detinebat eum sub sua potestate* (IV, 33, 4).

Le diable a exercé son pouvoir sur Jésus qui est bien mort

réellement et non en apparence, ce que soutiennent les gnostiques. Comme Jésus a toujours parfaitement obéi, il n'offre pas au tentateur la même prise que le reste de l'humanité, il ne peut demeurer sous le coup de cette défaite momentanée, brise la puissance de la mort et en même temps du diable. L'ambition du démon l'a perdu. Il croyait faire passer Jésus par la mort et l'y tenir comme les autres hommes, il s'est trompé ; bien plus, il a du même coup perdu son pouvoir sur l'humanité. Cette conception paraît étrange, il semble bien qu'elle se dégage du texte déjà cité (V, 1, 1).

Le séducteur avait complètement acquis la domination sur nous et contre nature nous a fait siens. C'est un acte d'usurpation. Le Verbe de Dieu a racheté ce qui, en bonne justice, lui appartenait, non avec violence, mais par persuasion, *secundum suadelam.* On a pensé que cette persuasion s'était exercée à l'égard du diable, Christ s'étant offert comme rançon et sa mort étant donnée en dédommagement du salut de l'humanité. Dieu ne voulait pas employer la violence, mais, quoique le diable fût dans son tort, il usa de persuasion. Cette manière de comprendre serait bien mythologique et nous transporterait en pleine fantasmagorie païenne.

Le mot *suadela* peut désigner la persuasion exercée par le diable sur l'homme, il serait raisonnable de comprendre ainsi : quoique le diable ait usé de ruse et de violence vis-à-vis de Dieu et qu'il lui ait ravi son bien, Dieu n'a pas voulu user de violence vis-à-vis du diable comme ç'eût été son droit, il a voulu regagner l'homme par la persuasion. Il faut relever cette différence que la persuasion du diable a été fallacieuse et mortelle, tandis que la persuasion divine a été salutaire et légitime.

Dans tout cela on ne trouve pas grand'chose qui rappelle la notion paulinienne touchant les souffrances et la mort de Christ. Christ n'est pas mort à notre place, il a payé notre rançon et cette rançon tombe entre les mains du diable qui détenait l'humanité dans les chaînes. On n'aperçoit pas bien le lien moral qui peut exister entre le péché de l'homme et la mort de Jésus-Christ.

CHAPITRE VI

L'APPROPRIATION DU SALUT

Par quel moyen l'homme est-il sauvé, comment entre-t-il en possession du salut ? Cette question s'est posée pressante depuis le jour de la Pentecôte : les églises et les prédicateurs ont cherché à y répondre plus que les symboles et les confessions de foi. Ceux qui les ont élaborés ont cherché avant tout à établir un corps de doctrine logique et cohérent. Les théologiens ont eu des préoccupations philosophiques et intellectuelles plus que parénétiques, ils n'ont pas visé avant tout les âmes affamées de salut, sauf — et cette réserve est d'importance — dans les périodes créatrices. Mais les périodes créatrices sont courtes et suivies de longs espaces pendant lesquels l'Église se contente de s'organiser, de s'administrer et de vivre.

Il ne faut donc pas nous attendre à trouver chez Irénée des indications bien nombreuses ni bien explicites sur l'appropriation du salut. Préoccupé avant tout de montrer où se trouve le salut et en quoi il consiste, notre auteur n'apporte que de passagères allusions sur le chemin à suivre pour l'obtenir.

Le problème ne se posait pas pour lui comme il se pose pour nous. A la suite de la Réformation et de tout le mouvement philosophique moderne, nous considérons le salut comme un bien intérieur ; pour les écrivains catholiques du IIIe siècle le salut était sans doute un bien intérieur, mais avant tout un fait extérieur qui dépendait de la relation avec l'Église. L'Église est un organisme visible qui a son clergé, ses enseignements et qui englobe certaines âmes. Le moyen d'être sauvé c'est d'appartenir à l'Église. Telle est la pensée d'Irénée.

Cependant l'Évangile accorde une telle importance aux dispositions intérieures qu'il serait bien étonnant que ce point fût complètement passé sous silence. Mais les données sont vagues et peu nombreuses.

La chose essentielle, capitale, c'est d'avoir une croyance correcte et de posséder la saine doctrine : *Superfluus autem et inutilis adventus Domini parebit, si quidem venit permissurus et servaturus uniuscujusque olim insitam de Deo opinionem.* (III, 12, 6). Ceux qui n'ont pas cette croyance correcte se séparent de l'Église et se privent par là même du salut.

Dans ces conditions, s'approprier le salut, c'est adhérer purement et simplement à la doctrine de l'Église. Jésus-Christ est sans doute le chemin, la vérité et la vie, mais Jésus-Christ parle dans l'Église et sa voix ne retentit que là.

Certains passages semblent battre en brèche cette manière de voir et l'excluent bien réellement si on en tire les conclusions logiques : ce sont ceux qui disent que Jésus-Christ est mort pour nous. Nous n'y voyons pas apparaître le rattachement à l'Église comme la condition indispensable du bénéfice de sa mort ; l'œuvre de Christ est considérée en soi, objectivement, et cependant cette idée se trouve toujours présente dans la pensée de notre auteur : si Christ est l'auteur du salut, l'Église est la dispensatrice de son bienfait.

L'on peut trouver dans Irénée trois moyens d'appropriation du salut : le salut par la foi, le salut par les œuvres et le salut par le rite. Ces trois moyens ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, n'opèrent que dans l'Église et avec son concours.

§ 1.

LE SALUT PAR LA FOI.

La doctrine paulinienne, si effacée qu'elle soit, a pourtant laissé quelques traces ; nous trouvons diverses mentions de la foi comme moyen de salut.

Le salut est une science, une connaissance, la vraie gnose possédée non par les hérétiques, mais par l'Église ; la foi aussi

est une connaissance. Si nous prenons la notion de la foi que nous a laissée la Réformation et qui se décompose en *notitia*, *assensus* et *fiducia*, nous voyons que chez Irénée la foi ne comprend guère que les deux premiers éléments et que c'est la *notitia* qui l'emporte. La foi est avant tout créance. De l'élément mystique, de l'union profonde avec le Sauveur il n'est point question. La foi a un caractère intellectuel, qu'il s'agisse de Dieu ou de Jésus-Christ : *den Glauben verschafft die Wahrheit* (εἰς ἐπίδειξιν § 3). Elle se confond avec la connaissance du salut et l'adhésion à cette connaissance; elle est un don de Dieu qui nous arrive par l'intermédiaire de l'Église : *quam (fidem) perceptam ab ecclesia custodimus... Hoc enim ecclesiae creditum est Dei munus* (III, 24, 1). Du reste, mentionnée en passant, elle ne joue qu'un rôle secondaire et indique l'attachement à la saine doctrine.

La foi reste extérieure, elle se confond aussi avec la tradition. Croire c'est recevoir ce qui a été transmis par les anciens : *sola vera ac vivifica fide, quam ab apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis* (III, praef.); la foi est un héritage que conserve l'Église : *Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate* (III, 3, 3. Ce sont les anciens ou prêtres qui en ont la garde : *hi enim (presbyteri)... fidem nostram custodiunt* (IV, 26, 5). Croire, c'est recevoir le dépôt confié à l'Église. Partout ailleurs ce dépôt est adultéré ou dénaturé; à bien prendre les choses, le premier article du Credo pourrait être celui-ci : je crois à l'Église.

Pour recevoir et garder la foi, don de Dieu, la condition nécessaire et suffisante c'est d'appartenir à l'Église. Tous ceux qui vivent dans sa doctrine marchent éclairés du flambeau de la foi et de la tradition des apôtres. Il se trouve que, logiquement, tous les membres de l'Église sont des croyants et sont sauvés. La foi étant quelque chose d'extérieur, l'on ne voit point de lien organique qui unisse la doctrine et la vie.

Certains passages font cependant retentir une note un peu plus paulinienne, encore qu'il y ait une appropriation de termes plutôt que de pensée; par exemple les allusions à la foi d'Abraham : *Juste autem et nos, eandem fidem accipientes quam*

habuit Abraham, tollentes crucem, quemadmodum ligna Isaac, sequimur eum... Quum Abraham... quoque et omnes qui similiter ut ipse credidit, credunt Deo, salvari inciperent (IV, 5, 4 et 5). On perçoit ici un écho affaibli de la doctrine du Nouveau Testament. On l'entend encore mieux dans le passage suivant : *Ob quae non solum prophetam eum dixit (Apostolus) fidei, sed et patrem eorum qui ex gentibus credunt in Christum Jesum, eo quod una et eadem illius et nostra sit fides : illo quidem credente futuris quasi jam factis propter remissionem Dei; nobis quoque similiter per fidem speculantibus eam quae est in regno hereditatem* (IV, 21, 1).

Le témoignage le plus explicite que nous ayons rencontré se formule ainsi : *neque Abraham neque semen ejus, hoc est, qui ex fide justificantur, nunc sumunt in ea hereditatem : accipient autem eam in resurrectione justorum* (V, 32, 2).

Nous trouvons ici le terme qui, depuis saint Paul, a servi de mot de ralliement à tant d'âmes chrétiennes « justifiés par la foi », mais cette apparition fugitive demeure sans conséquences ; tout ce qu'en fait découler l'apôtre des Gentils est ignoré ou passé sous silence.

Dans le traité εἰς ἐπίδειξιν, Irénée reprend la notion de la justification par la foi dont quelques éléments apparaissent disséminés dans le livre contre les hérétiques, et lui donne un relief que nous ne connaissions pas auparavant. Il dit ceci : *Denn « Abraham glaubte Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet ». Ebenso werden wir durch den Glauben an Gott gerechtfertigt, denn « der Gerechte wird aus Glauben leben ». So ist nun die Verheissung Abrahams nicht durch das Gesetz vermittelt, sondern durch den Glauben; denn Abraham wurde durch den Glauben gerechtfertigt, für den Gerechten gibt es aber kein Gesetz. Ebenso werden auch wir nicht durch das Gesetz gerechtfertigt, sondern durch den Glauben, welcher vom Gesetz und von den Propheten bezeugt wird, die das Wort Gottes uns darbietet* (§ 35).

Malgré ces affirmations dont la netteté va croissant, on ne saurait dire qu'Irénée ait proclamé le salut par la foi. Appliquée sérieusement cette doctrine aurait renversé toute sa théorie sur l'Église, il ne pouvait en être question.

§ 2.

LE SALUT PAR LES ŒUVRES.

La connaissance, la foi et les œuvres sont étroitement unies; la connaissance est la condition de la foi qui produit les œuvres : *credere autem ei* (*Deo*) *est facere ejus voluntatem* (IV, 6, 5). Nous arrivons à une thèse beaucoup plus en harmonie avec l'inspiration générale : le croire produit le faire, le croire se confond avec le faire, le pas est court et vite franchi pour arriver à la doctrine du salut par nos efforts.

Croire en Dieu et suivre sa loi sont indispensables au salut : *Qui sunt autem qui et tunc semetipsos morti tradiderunt? Hi scilicet qui non credunt, neque subjiciuntur Deo. Rursum autem qui salvati sunt et acceperunt hereditatem? Hi scilicet qui credunt Deo, et eam quae est erga illum dilectionem custodierunt* (IV, 28, 3). La foi et l'action sont donc également indispensables au salut ; il ne s'agit plus ici de l'attitude de l'homme qui saisit purement et simplement le don de Dieu, qui accepte ou rejette la grâce, mais de l'homme qui accepte le bien et l'exécute, ou qui, au contraire, refuse de l'accomplir : Ἀλλ'ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσὶ φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθὸν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι. (IV, 37, 2).

Le salut va être ramené de Dieu à l'homme, c'est-à-dire qu'il ne consistera pas tant à recevoir un don comme le veut la doctrine de la grâce, qu'à acquérir un salaire — ou une punition pour ceux qui pratiquent le mal. L'Esprit est l'instrument du salut, ceux chez qui il déploie son action sont sauvés : *Ea autem quae salvant, ait esse nomen Domini nostri Jesu Christi, et Spiritum Dei nostri* (V, 11, 1). La croyance au nom de Jésus-Christ et l'Esprit de Dieu produisant chez le fidèle une activité conforme à la volonté de Dieu sont deux moyens d'appropriation du salut : *qui in melius profecerit, et fructum operatus fuerit Spiritus, omni modo salvatur propter Spiritus communionem* (V, 11, 1).

§ 3.

LE SALUT PAR LES SACREMENTS.

Les sacrements sont aussi un moyen de salut. Comme on peut le penser, Irénée leur donne une grande importance. Ce sont des actes religieux et surtout ecclésiastiques ; la notion de l'Église, unique et nécessaire instrument de salut, apparaît chez lui au premier plan, il est ainsi amené à considérer les sacrements comme des moyens de communiquer la grâce divine.

Fonctions de la véritable Église, ils ne sont distribués que par elle. L'un, le baptême, accorde l'entrée de l'Église qui possède la vraie foi énoncée dans la *regula fidei* ; l'autre, l'eucharistie, procure la vie éternelle à ceux qui y participent : *corpora nostra percipientia eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia* (IV, 18, 5).

Le baptême est l'initiation du début, le point de départ ; l'eucharistie entretient la vie divine plantée dans le corps et dans l'âme du fidèle.

En résumé, les conditions subjectives de l'appropriation du salut qui ont été pour tant de penseurs chrétiens un objet favori de méditations, ne préoccupent guère Irénée.

Il y aurait lieu d'en être surpris ; son tempérament de psychologue aurait pu le pousser dans cette voie. Mais ce n'était point la préoccupation de son siècle. On ne recherchait pas alors quel est l'état de réceptivité favorable au salut. On regardait au dehors et non au dedans. La repentance, la foi, le don du cœur à Dieu, la direction morale de l'être sont négligés. Ce qui couvre tout, c'est l'acceptation de la doctrine ecclésiastique.

Une certaine note mystique, du reste bien fugitive, se fait entendre lorsqu'il s'agit de la communion avec l'Esprit de Dieu et de son action dans l'âme du fidèle ; cette note est vite recouverte par le ton fondamental : la foi est l'adhésion à la doctrine ecclésiastique et cette adhésion suffit pour le salut dont l'Église est l'intermédiaire obligée : *Dies ist... der Weg des Lebens, den die Propheten vorhergesagt und Christus ausge-*

führt hat, und die Apostel überliefert haben, die Kirche aber in der ganzen Welt ihren Kindern behändigt (εἰς ἐπίδειξιν § 98).

§ 4.

CONCLUSION.

La doctrine de Christ forme la pierre angulaire de toute construction théologique, Irénée l'a senti suffisamment pour traiter cette partie avec une grande ampleur.

Ce point de son système est vraiment original, la doctrine de la récapitulation lui assigne une place à part entre les théologiens. La récapitulation est liée à l'incarnation, on peut dire que ce sont les deux pôles par lesquels passe l'axe de sa théologie.

Le Christ, Verbe de Dieu, a préexisté, puis il a fourni une carrière historique ; il a aussi créé un organisme qui est d'institution divine et agit au milieu des hommes, c'est l'Église.

QUATRIÈME PARTIE

L'ÉGLISE

Nous entrons dans le domaine où l'activité d'Irénée a été de beaucoup la plus importante. C'est à l'égard de l'Église que son influence a été la plus sûre et la plus durable, il en a été l'un des premiers théoriciens. Avant Cyprien et presque autant que lui il a contribué à édifier « l'Église catholique ».

Sur ce terrain il se sentait pleinement à l'aise. Ses facultés d'évêque et d'administrateur pouvaient se donner libre carrière.

En abordant les questions ecclésiastiques, il expose une organisation qu'il aime, il défend sa demeure spirituelle, il plaide *pro aris et focis*. La christologie et l'ecclésiologie d'Irénée sont les deux parties les plus vivantes et les plus originales de sa théologie, mais l'ecclésiologie a été de beaucoup plus grande conséquence.

Nous trouvons en effet chez lui, et très développés, les trois éléments qui, de l'aveu général, ont contribué à édifier l'Église catholique : la règle de foi, l'épiscopat et le canon du Nouveau Testament. Il s'en sert pour combattre ses adversaires et leur montre triomphalement, comme le fait Tertullien, la doctrine ferme et invariable de l'Église tandis que chez eux fleurissent les opinions particulières; la succession des évêques remontant aux apôtres par les hommes apostoliques; les évangiles et les écrits des apôtres s'ajoutant à la loi et aux prophètes.

L'Église est beaucoup plus que la société des fidèles, elle est

la mère des fidèles (III, 24, 1); cette idée, reprise par Cyprien et par Calvin, peut être entendue dans des sens fort divers; la mère des fidèles est à ses yeux l'établissement religieux hiérarchique et organisé, reposant sur les prophètes, les apôtres et leurs disciples. L'Église n'est pas l'organisme spirituel englobant toutes les âmes appartenant à Jésus-Christ et affranchie des limites posées par les hommes, c'est une idée métaphysique qui lui échappe; l'Église est un organisme concret, visible, auquel l'Esprit de Dieu est attaché, où il agit nécessairement et dans lequel seul il agit : *Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia* (III, 24, 1).

L'Église véritable se reconnait à ces trois signes ou caractères : elle seule possède la succession apostolique, car elle est établie sur le fondement des apôtres et prophètes; elle possède l'unité, la diversité est un signe d'erreur; elle seule explique sainement les Écritures, car elle seule jouit de l'Esprit de Dieu. Elle possède donc l'autorité, l'unité et la vérité ou, en d'autres termes, l'épiscopat, la tradition et l'Écriture sainte.

Les docteurs ou controversistes catholiques, depuis le second siècle jusqu'à nos jours, eussent-ils le génie d'un Bossuet, n'ajouteront rien aux marques distinctives ci-dessus formulées. Examinons plus en détail ces divers titres de l'Église catholique, sur quoi ils se fondent, et quelle est leur valeur aux yeux d'Irénée.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉCRITURE SAINTE

§ I.

FORMATION ET ÉTENDUE DU RECUEIL.

L'ouvrage d'Irénée renferme des données très importantes concernant la formation du Nouveau Testament ; il n'est pas nécessaire de les reproduire ici, elles intéressent surtout l'histoire du Canon. Il est plus conforme au but de ce travail de montrer la place que tient l'Écriture sainte dans l'élaboration de la doctrine.

Irénée, écrivant vers 190, connaissait le Nouveau Testament, mais non pas tel que nous le possédons aujourd'hui ; de plus, il employait et mettait sur le même plan que les livres du Nouveau Testament actuel des écrits que nous ne reconnaissons pas comme canoniques, c'est ainsi que le *Pasteur* d'Hermas, est cité et introduit par la formule : καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα, *Scriptura quae dicit* (IV, 20, 2). Nulle part, il ne songe à former une liste des livres du Nouveau Testament comme le fait vers l'an 200 son contemporain, l'auteur du canon de Muratori ; il cite les écrits sans fixer les limites du recueil. Il vit au moment où la liste des écrits du Nouveau Testament va prendre corps et, s'il contribue à l'établir, il ne cherche pas à la dresser.

C'est dans le troisième livre de son ouvrage qu'il traite en détail les questions touchant l'Église, la tradition et l'Écriture sainte. Le passage III, 11, 8 est célèbre dans l'histoire du Canon ; il renferme une curieuse conception de l'histoire évan-

gélique et montre que, par analogie avec la création terrestre, il ne peut y avoir ni plus ni moins que quatre évangiles : *Neque autem plura numero quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse evangelia. Quoniam enim quatuor regiones mundi sunt in quo sumus, et quatuor principales spiritus, et disseminata est ecclesia super omnem terram, columna autem et firmamentum ecclesiae est evangelium et spiritus vitae ; consequens est, quatuor habere eam columnas, undique flantes incorruptibilitatem et vivificantes homines.*

Irénée se laisse guider dans ses citations par un certain sentiment religieux et ecclésiastique, plutôt que par des principes où la critique aurait la moindre part. Bien qu'il ne délimite pas le Nouveau Testament, il en prépare la formation en excluant les évangiles apocryphes qui avaient cours alors. D'autres écrivains, contemporains ou postérieurs, Hégésippe, Tertullien, Clément, Origène, emploient les évangiles extra-canoniques, sinon comme autorités de premier ordre du moins à titre documentaire ou d'appoint ; Irénée ne veut que quatre évangiles et accentue la tendance qui existait déjà en faveur de nos évangiles canoniques.

Il place les écrits évangéliques à côté de ceux de l'Ancien Testament en leur donnant même valeur et même autorité. Ainsi, il cite Matthieu, Marc, Luc, Jean, les épîtres aux Romains et aux Galates, en même temps que les écrits de l'ancienne alliance et sans établir aucune distinction (III, 16). Il introduit des passages du Nouveau Testament en employant la même formule que pour l'Ancien. Il va jusqu'à mettre les apôtres au-dessus des prophètes d'Israël puisque, d'après I Corinthiens XII, 28, les apôtres viennent avant les prophètes dans l'ordre des dignités (III, 11, 4).

Il estime que les passages du Nouveau Testament, ont par eux-mêmes une force probante et n'ont pas besoin d'être confirmés par des citations de l'Ancien, ce qui marque une nouvelle étape dans la formation du Canon de la nouvelle alliance. Le recueil se compose de deux éléments : τὰ εὐαγγελικά καὶ τὰ ἀποστολικά (I, 3, 6) ; les écrits évangéliques et les écrits apostoliques.

L'Écriture sainte, Ancien et Nouveau Testament, apparaît à Irénée sinon comme l'unique, du moins comme la principale

source de la vérité religieuse. L'Ancien Testament, arrêté et clos, constituait l'autorité suprême. Jésus et les apôtres l'avaient cité comme l'autorité indiscutable et souveraine, l'Église marcha sur leurs traces. Il est la parole de Dieu même, les prophètes étaient inspirés et ont annoncé les messages dont Dieu les avait chargés. Les saintes Écritures sont dues à l'inspiration divine : αἱ δὲ γραφαὶ ὄντως θεῖαι ἐγνώσθησαν, *Scripturae vere divinae creditae sunt*, dit-il (III, 21, 2), en racontant la légende de la traduction des Septante dont tous les traducteurs, bien que séparés, auraient employé les mêmes termes pour rendre les mêmes récits; le texte hébreu de l'Ancien Testament et la traduction grecque sont également garantis d'En Haut.

Un tel recueil peut-être cité dans les questions litigieuses comme un juge sans appel. Parmi les nombreux griefs invoqués contre les gnostiques, figure le peu d'estime où ils tiennent l'Ancien Testament; cette attitude est commune à tous les hérétiques, gnostiques, ébionites ou autres, dont « tous les efforts tendent à étouffer la vérité divine et à ruiner le témoignage des prophètes émané de Dieu » (1). Lorsqu'il fait le portrait du disciple de vérité, Irénée montre tout ce qu'il doit fuir, puis il ajoute, et dans sa pensée, c'est le trait final qui amène le tableau à sa perfection : « Celui-ci ne blasphème point le Père et n'annule point son dessein, il honore les patriarches et les prophètes, les reconnaissant pour envoyés de Dieu qui a inspiré leurs prophéties » (2).

A l'occasion de sa polémique contre les gnostiques, Irénée expose ses vues concernant l'Écriture sainte. Il les accuse de rejeter l'Ancien Testament qui est digne de tout respect et de toute considération, il leur reproche de trahir le Nouveau par des interprétations fausses ou capricieuses. Les hérétiques s'appuient sur les évangiles pour établir leurs erreurs : les ébionites ne se servent que de Matthieu ; Marcion découpe dans Luc les

(1) Tantam dispositionem Dei dissolventes quantum ad ipsos est; frustrantes prophetarun testimonium, quod operatus est Deus (III, 21, 1).

(2) Hic igitur... neque Patrem suum blasphemans, neque dispositiones ejus frustrans, neque Patres accusans, neque prophetas exhonorans, aut ab alio Deo dicens eos, aut iterum ex alia et alia substantia fuisse prophetias (IV, 33, 15).

passages qui lui conviennent ; d'autres ne reçoivent que Marc ; ceux qui divisent la personne de Jésus-Christ enseignent que l'homme Jésus seul a souffert et que le Christ divin qui reposait sur lui n'a point participé à la passion ; les Valentiniens se servent de l'évangile de Jean pour appuyer leurs rêveries métaphysiques. Bien plus, emportés par leur audace, *exsistentes extra omnem timorem*, ceux-ci prétendent posséder un plus grand nombre d'évangiles que les quatre canoniques et en user si librement qu'ils en forment un à leur usage particulier : *plura habere gloriantur, quam sint ipsa evangelia* (III, 11, 9). Irénée n'admet qu'un seul évangile, sous une quadruple forme, dû à une même inspiration et qui nous est apporté par les quatre écrivains sacrés : ὁ Λόγος.. ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον, *Verbum... dedit nobis quadriforme evangelium, quod uno spiritu continetur* (III, 11, 8).

Avec tous ses contemporains, Irénée considère l'Ancien Testament comme la parole de Dieu, aussi bien la traduction des Septante que le texte hébreu, ce qui entraîne l'admission des apocryphes dans le Canon. Ils sont cités à plusieurs reprises dans son grand ouvrage, de même que dans le traité εἰς ἐπίδειξιν. La légende relative aux Septante lui est une preuve de l'inspiration divine : *Convenientibus autem ipsis (septuaginta seniores) in unum apud Ptolemaeum, et comparantibus suas interpretationes, Deus glorificatus est, et Scripturae vere divinae creditae sunt, omnibus eadem et eisdem verbis et eisdem nominibus, recitantibus ab initio usque ad finem, ubi et praesentes gentes cognoscerent, quoniam per adspirationem Dei interpretatae sunt Scripturae* (III, 21, 2).

Les Écritures sont le fondement de la foi : *Firma est autem et non ficta et sola vera, quae secundum nos est fides, manifestam ostensionem habens ex his Scripturis* (III, 21, 3). Le Nouveau Testament s'ajoute à l'Ancien, il a comme lui une autorité normative. Les écrits de l'ancienne alliance sont dus à une inspiration divine ; les évangiles ont une origine semblable puisqu'ils sont des écrits apostoliques et que les apôtres ont été inspirés de Dieu, la révélation donnée aux apôtres et aux prophètes est déposée dans leurs écrits.

Le Christ, les apôtres et les premiers chrétiens ont admis

l'autorité de l'Ancien Testament, en ont tiré des témoignages en faveur de la nouvelle alliance; un auteur doué d'un sens ecclésiastique aussi vif qu'Irénée ne pouvait abandonner ce terrain.

Les gnostiques attaquaient l'Ancien Testament non pas tant pour exalter le Nouveau que pour les opposer l'un à l'autre en creusant un fossé entre deux. Irénée les unit et ne voit dans le second que l'épanouissement du premier, Christ est venu pour étendre et compléter la loi. Les deux alliances ne sont au fond qu'une seule et même loi à des degrés différents de son développement; l'ancienne alliance est la loi embryonnaire, réduite à ses rudiments; la nouvelle alliance est la loi déroulant toutes ses conséquences et arrivée à son plein épanouissement. La seconde est le prolongement de la première; ces deux alliances ont le même point de départ, reposent sur le même principe, et ont les mêmes préceptes : *Assentire enim Deo et sequi ejus Verbum et super omnia diligere eum et proximum sicut seipsum, et abstinere ab omni mala operatione, et quaecunque talia communia utrisque sunt, unum et eundem ostendunt Deum* (IV, 13, 4).

Irénée tient absolument à cette union des deux alliances qui découle de sa notion de Dieu et de l'activité divine; la différence qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament est quantitative, non pas qualitative. Après avoir rappelé des paroles de Jésus-Christ qui cite l'Ancien Testament, il ajoute : *Et quaecunque sunt talia. Omnia enim haec non contrarietatem et dissolutionem praeteritorum continent, sicut qui a Marcione sunt vociferantur; sed plenitudinem et extensionem* (IV, 13, 1).

Christ est venu donner à la loi son couronnement, en l'étendant il la complète; il brise la chaîne de l'esclavage afin que l'homme puisse suivre Dieu en toute liberté : *sine vinculis sequi Deum* (IV, 13, 2). La loi n'a qu'une exigence, être observée, et son observation suppose la liberté.

L'Ancien Testament ne devient intelligible que par le Nouveau : οὐ γὰρ ἔχουσι (Ἰουδαῖοι) τὴν ἐξήγησιν τῶν πάντων, ἥτις ἐστὶν ἡ κατ' οὐρανὸν παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (IV, 26, 1). Les patriarches, les apôtres et les prophètes ont poursuivi un même travail, semant les uns et les autres la parole du Christ, il y a unité dans cette activité que des siècles séparent : *Qui ergo sunt qui labo-*

raverunt, qui dispositionibus Dei deservierunt? Manifestum est quia patriarchae et prophetae (IV, 23, 1). Il y a plus, Abraham a figuré ou réuni les deux testaments (IV, 25, 3); l'on revient ici à la théorie de la récapitulation, patriarches, prophètes et apôtres ont porté la parole du Christ, ce qui montre bien l'unité du travail qui s'est accompli sous les deux alliances.

§ 2.

L'ÉCRITURE SAINTE ET LA RÉVÉLATION

On peut affirmer qu'Irénée aurait été partisan de l'inspiration littérale, si cette théorie avait été formulée de son temps. Nous avons vu qu'il accepte et reproduit la légende des Septante; sa hardiesse d'allégorie dans certains passages ne l'empêche pas d'être souvent l'esclave de la lettre; il s'efforce par exemple de prouver qu'Adam est mort le jour même où il a mangé le fruit défendu afin de mettre d'accord la punition avec la menace : « Au jour où tu en mangeras, tu mourras certainement ». L'Écriture sainte renferme la révélation divine tout entière, aucune partie de ce recueil n'est à mépriser ni à diminuer, il n'y a point d'autre source de la connaissance de Dieu. L'Ancien et le Nouveau Testament sont pénétrés de la même inspiration, il existe entre eux une concordance verbale. Christ a accompli d'une façon littérale ce qui avait été prédit par les prophètes. Le souci de montrer l'accord complet du Christ avec l'institution mosaïque le pousse à traiter la question du sabbat. Il trouve que la loi défendait seulement les œuvres visant un intérêt matériel; l'activité du Christ au jour du sabbat n'était pas une infraction à la loi de Moïse, mais plutôt un accomplissement (IV, 8, 2).

Les actes coupables des personnes de l'Ancien Testament ne sont pas à imiter, mais il ne convient pas non plus de les blâmer puisqu'ils servaient de figure. Loth et ses filles représentent les deux synagogues, autrement dit l'ancienne et la nouvelle alliance : *duae synagogae, id est, duae congregationes fructificantes ex patre suo filios vivos vivo Deo* (IV, 31, 2).

Christ se trouve déjà dans l'Ancien Testament puisque de nombreux passages parlent de lui ; la prophétie et l'Évangile constituent toute l'Écriture sainte, les deux recueils sont semblables, existent l'un à côté de l'autre ayant le même auteur et manifestant la même révélation. L'ancienne alliance aussi bien que la nouvelle est utile au salut, le même Dieu a commencé son œuvre avec la première et l'a continuée avec la seconde ; il ne peut y avoir chez lui interruption ou contradiction. La notion de Dieu commande la notion d'une révélation identique, semblable à elle-même et continue : *Unus et idem Spiritus Dei, qui in prophetis quidem praeconavit, quis et qualis esset adventus Domini, in Senioribus autem interpretatus est bene quae bene prophetata fuerant; ipse et in apostolis annuntiavit plenitudinem temporum adoptionis venisse* (III, 21, 4).

Il ne faudrait pourtant pas aller jusqu'à croire que le Nouveau Testament n'est qu'une répétition de l'Ancien. Irénée n'est pas l'inventeur de la formule fameuse : *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*, mais elle inspire tout son raisonnement. L'Ancien Testament est la préparation et le Nouveau l'accomplissement, c'est mutiler l'œuvre de Dieu que de les opposer l'un à l'autre, le premier est la racine et le second la fleur épanouie.

Conformément à ce point de vue les apôtres sont de fidèles observateurs de la loi : *Sic apostoli... religiose agebant circa dispositionem legis, quae est secundum Moysem* (III, 12, 15). Il relève volontiers ce que les deux alliances ont de commun : *In lege igitur et in evangelio, quum sit primum et maximum praeceptum... unus et idem ostenditur legis et evangelii conditor* (IV, 12, 3). Elles ont le même auteur, elles sont de même nature : *Utraque autem Testamenta unus et idem paterfamilias produxit, Verbum Dei, Dominus noster Jesus Christus, qui et Abrahae et Moysi, collocutus est* (IV, 9, 1) ; la révélation qu'elles apportent ne diffère qu'en intensité : *solum autem multitudine et magnitudine differunt* (IV, 9, 2).

La nouvelle alliance est donc une loi comme l'ancienne, avec cette différence que, l'une étant une loi de servitude et l'autre une loi de liberté, la seconde est supérieure à la première puisque la liberté vaut mieux que la servitude ; elle est en outre répandue

dans tout le monde : *Major est legisdatio quae in libertatem, quam quae data est in servitutem; et ideo non in unam gentem, sed in totum mundum diffusa est* (IV, 9, 2).

L'ancienne alliance a été stérile, tandis que la nouvelle, en d'autres termes l'Église, enfante beaucoup de fils ; c'est que la première avait la loi pour mari tandis que la seconde est unie à Christ εἰς ἐπίδειξιν § 94 . Voilà un nouveau titre de dignité.

Le Nouveau Testament est mis au rang de l'Ancien, la considération dont jouit celui-ci doit rejaillir sur le recueil de la nouvelle alliance, peu importe que les limites en soient encore indécises. Le point important, c'est de transporter au Nouveau Testament l'autorité dont l'Ancien est revêtu. Les écrivains antérieurs n'avaient pas fait ce pas décisif. En réalité, le Nouveau Testament est placé au-dessus de l'Ancien ; pour la forme, il est inspiré et ses paroles font autorité ; pour le fond, son contenu est supérieur à celui de la loi et des prophètes.

Le livre sacré transmis par la synagogue a une origine divine, il a été littéralement inspiré d'En-Haut. L'école d'Alexandrie, grâce à sa doctrine du Logos, admettait une action générale de l'Esprit de Dieu sur l'esprit de l'homme : les nécessités polémiques interdisaient à Irénée un semblable point de vue, sa notion de l'inspiration est beaucoup plus précise et rigoureuse. Il admet la continuation des miracles, mais seulement dans l'Église et par le nom de Jésus-Christ ; il rejette la continuité de l'inspiration. L'autorité de Jésus-Christ se fonde non sur sa personne et sur son œuvre, mais sur l'accomplissement des prophéties qui prouve sa mission divine ; les apôtres et leurs disciples se rattachent à Jésus-Christ et sont les créateurs de l'Église. C'est le propre de l'hérésie de s'en tenir à son sentiment personnel, seuls les impies et les audacieux établissent des distinctions entre les différentes parties de l'Écriture sainte ou y font des coupures.

Les Écritures ne contiennent rien d'imparfait : *Scripturae quidem perfectae sunt* (II, 28, 2) ; l'inspiration est partout et toujours égale à elle-même, elle ne comporte pas de degrés différents.

L'inspiration se distingue de la révélation ; la première con-

cerne les paroles ou les écrits tandis que la seconde a quelque chose de plus compréhensif, elle vise des faits, des événements et des réalités spirituelles, l'inspiration n'est qu'une branche de la révélation. Dieu a révélé sa volonté aux prophètes et aux apôtres, il a aussi inspiré leurs écrits et leurs paroles : inspiration et révélation sont placées sous la même garantie divine et puissantes pour renverser les erreurs gnostiques.

Il y a lieu de relever ici une inconséquence. Irénée s'appuie sur l'Écriture sainte et combat l'abus que les hérétiques font de l'allégorie, il met en avant d'excellentes raisons contre cette méthode (I, 8, 1 ; V, 35, 1) ce qui ne l'empêche pas d'employer l'interprétation allégorique d'une façon quelquefois aussi surprenante que ses adversaires. Il faut se souvenir que l'allégorie était alors partout et que l'on n'assistait pas encore à la salutaire réaction de l'école d'Antioche.

D'autres fois, il est d'un réalisme outrancier : il enseigne que les âmes des justes sont transportées dans un paradis qui n'est autre que le paradis terrestre où saint Paul a été ravi lorsqu'il entendit des paroles inexprimables dans la langue humaine (V, 5, 1) ; il croit qu'après la résurrection les justes règneront sur la terre restaurée. Il trouve dans la distinction mosaïque des animaux purs et des animaux impurs l'emblème des fidèles, des Juifs, des païens et des hérétiques et établit des rapprochements plus ingénieux que solides.

Prise dans son ensemble, l'Écriture sainte est un des boulevards que l'Église peut opposer à l'hérésie ; la tradition et l'épiscopat avec la règle de foi viendront compléter le système de défense contre l'erreur. L'Écriture sainte est le fondement et la colonne de notre foi : *fundamentum et columna fidei nostrae* (III, 1, 1). Toutefois, l'Écriture sainte est mise sous la garantie des apôtres : *Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos* (III, 1, 1).

Nous voyons apparaître le rôle de la tradition.

CHAPITRE II

LA TRADITION

L'Écriture sainte, disait Glapion, le moine confesseur de Charles-Quint, est comme un nez de cire, chacun le tord ainsi qu'il l'entend. Encore que cette comparaison soit à la fois extrême et irrévérencieuse, elle renferme une part de vérité ; l'Écriture sainte n'acquiert toute sa valeur que lorsqu'elle est fidèlement interprétée. Qui donc interprètera le recueil sacré ? En présence des fantaisies gnostiques, où trouver la règle sûre qui donnera la véritable intelligence des écrits sacrés ?

Irénée sentait vivement le besoin de trouver le sens juste des livres divins et pour l'obtenir il se tourne vers la tradition.

La tradition comprend des éléments divers : la coutume, l'influence d'autrefois, le passé avec son prestige, l'empire qu'il exerce sur les esprits, l'expérience qu'il apporte; dans le cas présent elle se confond avec l'Église. Lorsque l'Écriture sainte laisse le champ libre à des interprétations diverses, que dira la tradition? Elle est une et cependant multiple, permanente et pourtant variable ; la tradition est par nature élastique, comme Protée elle revêt mille formes et, sous ses multiples apparences, elle demeure fidèle à elle-même. La tradition est une force avec laquelle il faut partout compter ; elle a pour elle les tempéraments conservateurs, tous ceux qui s'inspirent du passé, elle représente un héritage. Elle n'est pas nécessairement opposée à l'esprit de progrès mais, lorsqu'elle règne sans contrepoids, elle amène les hommes à regarder en arrière au lieu de tourner leurs yeux en avant.

Les corps organisés sont volontiers conservateurs et c'est

doublement vrai lorsqu'il s'agit de l'Église. La tradition sert alors d'arme défensive contre les imprudents, les novateurs, contre ceux qui facilement deviennent des hérétiques. Elle est un appui que l'Église prend dans le passé où elle plonge ses racines pour demeurer fidèle à elle-même, elle est en même temps la conscience de ce passé. Elle est dans le domaine moral ce que la force d'inertie est en mécanique ; elle oblige à continuer dans la direction où l'on se mouvait déjà.

Il est facile de prévoir le prix qu'Irénée attache à la tradition. Son enseignement à ce sujet est résumé dans les premiers chapitres du troisième livre. La tradition contrôle l'explication de l'Écriture sainte, elle est l'explication de l'Écriture sainte par l'Église ; elle est encore quelque chose de plus, elle remplace l'Écriture sainte. Celle-ci n'est pas comprise de tous et n'embrasse pas tous les cas qui peuvent se présenter ; la tradition, plus plastique et toujours vivante, s'adapte à toutes les situations, à tous les milieux et peut s'appliquer à toutes les circonstances de la vie. L'Écriture sainte est un livre ; la tradition est un esprit, une influence pénétrant certains hommes qui deviennent ses représentants. Il y a entre l'Écriture sainte et la tradition quelque chose de la différence qu'on statue entre la Parole écrite et la Parole vivante.

Cette situation n'existait guère avant Irénée. Les générations qui l'ont précédé distinguaient mal le Nouveau Testament de la tradition, ce qui se comprend aisément lorsqu'on songe que le Nouveau Testament n'est qu'une partie de la tradition prise à un certain moment de son développement, cristallisée à une certaine période. Le Nouveau Testament a surgi au moment où l'on sentait le besoin de rassembler ce que l'on possédait de mémoires et d'écrits sur la vie du Sauveur, ce que l'on possédait aussi de lettres des apôtres ; il est la fixation par l'écriture de ce que connaissait l'Église sur ses origines et sur la vie de son fondateur, il marque un point d'arrêt. Cet arrêt n'a pas empêché la tradition de vivre, car son caractère propre est de se prolonger, elle enrichit son patrimoine de ce que lui apporte chaque génération.

La tradition forme ainsi le chaînon intermédiaire entre l'Écriture sainte et l'Église, elle s'appuie sur la première pour justifier

et défendre la seconde. Les gnostiques traitaient l'Écriture sainte avec la plus grande liberté, appuyant leurs spéculations sur des interprétations allégoriques, procédant à des mutilations du texte, établissant différents degrés d'inspiration. A cette méthode arbitraire, Irénée substitue l'unité d'inspiration, la valeur absolue de toute l'Écriture et la nécessité de la prendre dans son sens littéral. Sa théorie demeure incomplète sur un seul point, l'étendue du recueil sacré. S'il avait pu établir une liste des livres canoniques, le cercle était fermé.

En recherchant la pensée d'Irénée sur la tradition, nous voyons poindre très nettement la doctrine catholique qu'en définitive c'est l'Église qui garantit l'Écriture sainte. Au premier abord, l'Écriture sainte paraît reposer sur elle-même : elle est inspirée, possède l'autorité et la majesté divines, que peut-on demander de plus ? En y regardant de plus près, on s'aperçoit que l'origine et l'inspiration divines de l'Écriture sainte sont affirmées par l'Église, de sorte qu'elle repose sur l'Église. Si l'on ne se contente pas de cette garantie, il ne reste d'autre issue que la doctrine du témoignage du Saint-Esprit, mais nous sommes à la fin du second siècle et non pas du seizième.

L'Église fixe le vrai sens de l'Écriture ; dans les cas douteux, il faut s'en remettre à la tradition dont les églises les plus anciennes sont les témoins autorisés : *Quid enim ? Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est* (III, 4, 1).

Cette manière de voir se rapproche étonnamment de celle de Tertullien lorsqu'il écrit dans son livre *De la Prescription des hérétiques*, chap. 36 : *Age jam... percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscujusque. Proxime est tibi Achaia? habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est.*

Si même les apôtres ne nous avaient pas laissé d'écrits sacrés,

nous ne serions pas absolument déshérités pour cela, il suffirait de suivre l'ordre de la tradition, *ordinem traditionis*, transmise à ceux auxquels ils confiaient les églises. La tradition orale peut remplacer l'Écriture sainte là où elle manque, la compléter lorsqu'elle est insuffisante, se substituer à elle auprès des illettrés : *Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes* (III, 4, 2).

Un obstacle encore se dresse devant Irénée. Les gnostiques opposaient tradition à tradition. Non contents de manipuler l'Écriture sainte au gré de leurs désirs, ils se prétendaient en possession d'une tradition supérieure, la seule valable et vraie : *Non enim per litteras traditam illam (traditionem), sed per vivam vocem* (III, 2, 1). A les entendre, cette tradition était demeurée secrète : καὶ αὐτοί οὕτως ἐξηγοῦνται, τὸν Ἰησοῦν λέγοντες ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, καὶ ἀποστόλοις κατ' ἰδίαν λελαληκέναι, καὶ αὐτοὺς ἀξιῶσαι, τοῖς ἀξίοις καὶ τοῖς πειθομένοις ταῦτά παραδιδόναι (I, 25, 5). Et ailleurs, en exposant la carrière du Christ d'après certains gnostiques, il continue en les citant : *paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec* (I, 30, 14).

L'effort d'Irénée va donc à montrer l'insuffisance, le caractère arbitraire et fantasque, de la tradition gnostique. Chacun des hérétiques prétend posséder la sagesse supérieure : *hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit* (III, 2, 1); la tradition ecclésiastique est une, universelle et reçue par toutes les églises : συμφώνως ταῦτα κηρύσσει (ἐκκλησία) καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη. Καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή (I, 10, 2). Il y a diversité de races et de langues, mais unité de tradition. La tradition gnostique mystérieuse, seulement connue d'un petit nombre d'initiés, ne peut rivaliser avec la tradition ecclésiastique ; celle-ci ressemble au soleil qui, partout le même, éclaire et réchauffe, visible à tous, il accorde ses bienfaits salutaires, sans distinction de personnes (I, 20, 2 ; III, 3, 1 ; III, 24, 1 et 2).

La tradition ecclésiastique découle des apôtres, *traditio ab apostolis* (V, 20, 1), elle prolonge leur œuvre et leur enseigne-

ment. Peut-être y a-t-il, à côté des raisons ecclésiastiques, quelque chose qui ressemble à un peu de satisfaction personnelle dans le penchant d'Irénée à mettre en relief cette filiation. Il se tourne vers le passé pour en rappeler les souvenirs : il mentionne avec respect les anciens disciples des apôtres, οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί (V, 5, 1 et 36, 2), dans le traité εἰς ἐπίδειξιν § 3 et 61 ; il est heureux et fier de se reporter à ceux qui ont vu Jean de leurs yeux, τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων (V, 30, 1). Il avait le sentiment d'appartenir à cette lignée de témoins et d'être, lui aussi, un chaînon de la tradition apostolique : *audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant* (IV, 27, 1); l'on sent percer son contentement lorsqu'il raconte comment, dans sa jeunesse, il a vu Polycarpe, disciple des apôtres et confident de ceux qui avaient contemplé le Seigneur. Ces hommes, et non pas les partisans de Marcion et de Valentin, sont les représentants de la vraie tradition : ταῦτα διδάξας ἀεὶ (Πολύκαρπος), ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν, ἃ καὶ ἐκκλησία παραδίδωσιν, ἃ καὶ μόνα ἐστὶν ἀληθῆ (III, 3, 4).

La tradition est représentée et maintenue sans doute par des individualités isolées, mais surtout par des églises. Nous arrivons à cet argument; l'Église est vraie parce qu'elle existe, *sua mole stat*. Comment la tradition s'est formée, comment elle subsiste, Irénée nous le raconte en détail : *Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos* (III, 3, 1). L'Église est le lieu de la tradition, les évêques en sont les dépositaires. Il y a, grâce à la tradition, continuité d'action, de pensée et d'esprit; l'Église d'Irénée est l'héritière directe de l'Église de la Pentecôte et des premiers temps du christianisme; une église particulière celle d'Éphèse, fondée par Paul et dirigée par Jean, demeure un témoin sincère de la tradition apostolique (III, 3, 4).

Puisque l'Église détient la pensée et l'enseignement apostoliques, elle possède aussi la règle de vérité, ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας (I, 9, 4), reçue au baptême et différente des nouveautés gnostiques, son origine est vénérable et elle demeure inchangée depuis son apparition. La tradition est développée, exposée

dans la prédication de l'Église, les deux peuvent se confondre comme le montre ce passage : Τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς (III, 3, 3). *Traditio et veritatis praeconatio*, tradition et prédication sont étroitement unies, la seconde est le véhicule de la première : *traditio est ex Scripturis ostensio* (III, 5, 1); ne nous étonnons donc pas de voir la tradition assimilée à la foi : *eam* (*Romae ecclesia*) *quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem*, (III, 3, 2), en un sens cela est juste, la foi vient de l'ouïe et si ce qu'on entend est l'exposé de la tradition...

La pureté de la doctrine dépend de la fidélité à la tradition : qui jugera de cette fidélité, quel sera notre garant définitif? devant quelle instance irons-nous porter nos doutes? quel tribunal jugera sans appel? Il faut que l'autorité, jusqu'ici spirituelle, devienne visible et tangible, qu'elle s'incarne dans un corps qui se nomme l'épiscopat.

CHAPITRE III

L'ÉPISCOPAT

Les hérétiques professaient deux erreurs principales : l'une concernant Dieu, l'autre touchant l'Église. La divinité se dissolvait dans une sorte de mythologie et subissait une évolution fantastique; la vérité religieuse n'était plus le patrimoine du peuple des fidèles, mais de quelques initiés. Pour fortifier la saine doctrine, Irénée établit le rôle et l'autorité de l'Église avec une solennité qui se marque dès l'abord de son sujet : Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεόν πίστιν κ. τ. λ. (I, 10, 1).

L'Église est une et universelle, affranchie des barrières de langue ou de nationalité; elle est la seule vraie parce que la seule apostolique; et, puisqu'elle repose sur le fondement des apôtres et des prophètes, elle doit être sainte. Jusqu'à présent l'Église était une institution divine par son origine et humaine par sa composition ; le caractère unique et divin va s'accentuer, la position prise vis-à-vis de l'Église déterminera le sort du fidèle. Pour Irénée, se retirer de l'Église ou se révolter contre l'Église, c'est s'éloigner de Dieu ou se révolter contre lui. La distance n'est pas bien grande à franchir pour arriver au fameux : Hors de l'Église, point de salut.

L'Église, institution divine et sainte, a rencontré des adversaires. Irénée les passe en revue : Juifs, Marcionites, Gnostiques, Ébionites, faux prophètes et schismatiques, tous fauteurs d'hérésie sont hors de la vérité, c'est-à-dire hors de l'Église : *omnes eos qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra ecclesiam* (IV, 33, 7). L'Église a le monopole de la vérité,

des grâces spirituelles, de l'Esprit divin : *Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas* (III, 24, 1).

Voilà la prétention ecclésiastique dans toute son énormité. L'Église est l'unique dépositaire du salut, elle est l'intermédiaire indispensable pour posséder la grâce de Dieu, son enceinte est la limite de l'action divine dans l'humanité; il ne faut plus dire : l'Esprit souffle où il veut, il faut dire : l'Esprit souffle dans l'Église, il ne souffle que là, et en comprenant bien qu'il s'agit d'une institution nettement déterminée, d'un organisme dont les contours sont parfaitement arrêtés et visibles. L'intolérance humaine ne peut se retenir de poser des bornes à l'action divine, chaque groupement prétend accaparer la vérité à son profit; il faut reconnaître qu'Irénée tombe dans ce fâcheux penchant de notre nature.

L'Église, seule dépositaire de la foi et de la tradition, possède des privilèges que nul ne peut lui disputer : l'universalité, l'unité et l'ancienneté, donc l'apostolicité.

§ 1.

UNIVERSALITÉ.

Le christianisme est venu abattre les cloisons qui séparent les races humaines et les classes sociales; il a fait tomber les barrières qui tenaient les peuples éloignés les uns des autres, Irénée le proclame avec énergie. L'universalité découle du caractère spirituel de l'Église; il y a dans le christianisme une puissance qui ruine les différences extérieures et le Royaume de Dieu, qu'elle vient établir, ne connaît pas les distinctions terrestres. Dépositaire de la foi et de la prédication, τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν (I, 10, 2), elle unit par les liens spirituels ses membres dispersés par tout le monde; comme ils partagent la même foi et suivent la même règle de vérité, ils appartiennent à la même institution divine.

L'Eglise est répandue par toute la terre; fondée par les apôtres et leurs disciples elle en a reçu un corps de doctrines

qu'elle garde soigneusement, ἐπιμελῶς φυλάσσει (I, 10, 2); malgré sa dissémination elle n'a qu'une seule âme et un seul cœur, elle prêche, enseigne et transmet la tradition comme parlant par une seule bouche. Quoique ses membres appartiennent à des nations diverses et parlent des langues différentes, le lien spirituel triomphe de toutes les causes de morcellement ou de division; aussi Irénée s'écrie-t-il triomphalement : Καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή (I, 10, 2). Puis il passe en revue la chrétienté de son temps; Germanie, Espagne, Gaule, Orient, Egypte et Lybie ont la même foi et la même tradition : οὔτε ἄλλως πεπιστεύκασιν, ἢ ἄλλως παραδιδόασιν.

Au moment où il constate la dispersion de l'Église dans le monde entier, Irénée relève le lien tout puissant qui rattache ses membres. Un tel organisme ne connaît pas les barrières qui limitent les institutions humaines, il est affranchi des entraves inhérentes aux royaumes terrestres. L'universalité découle de la spiritualité et elle n'en est pas la moins heureuse conséquence. Sous ce majestueux portique apparaît la confession de foi dans laquelle communient, malgré les différences de langue et de race, tous ceux qui l'acceptent.

En nous reportant aux temps apostoliques, nous trouvons des églises et non pas une Église. Le livre des Actes nous présente des communautés chrétiennes égrenées sur divers points de l'empire romain et n'ayant guère comme lien entre elles que la personne de leurs fondateurs; elles avaient une foi commune, mais le contact entre les personnes morales que sont des communautés chrétiennes ne s'était pas encore établi. Au temps d'Irénée, la situation est transformée, il n'y a plus seulement des églises, mais aussi une Église. Les hérésies ont puissamment contribué à ce travail de fusion, d'unification ; en face d'elles et par opposition s'est constituée l'Église catholique. Des forces dissolvantes menaçaient l'existence du christianisme : les forces conservatrices se sont groupées et ont élevé une forteresse pour résister à de redoutables assauts; cette forteresse s'est formée au temps où le christianisme était menacé par les hérésies et en réponse à celles-ci.

Le terme ἡ ἐκκλησία καθολική se trouve dans la salutation de la lettre de la communauté de Smyrne écrite à l'occasion de la

mort de son évêque Polycarpe. Sa fortune devait être fameuse. Il désigne l'étendue du domaine de l'Église, son universalité, et aussi son unité. Toutes les communautés chrétiennes répandues dans le monde, toutes celles qui ont la foi en Jésus-Christ et vivent selon la règle qu'il a donnée, forment un seul corps. Ce ne sont pas de pauvres congrégations émiettées sur la surface du monde habitable, ce sont les membres d'un organisme vivant unis par les liens les plus étroits et les plus puissants qui existent. L'Église est universelle et en même temps une, voilà l'idée grandiose que proclament les écrivains ecclésiastiques à partir de la moitié du second siècle.

§ 2.

UNITÉ.

Elle va de pair avec l'universalité. Répandue dans le monde, l'Église embrasse tous les fidèles ; l'unité se trouve dans la foi aussi bien que dans l'organisation ecclésiastique. La diversité dans les opinions est une marque d'erreur, l'Église n'a jamais varié dans ses enseignements sur Dieu et sur Jésus-Christ, elle est restée fidèle à elle-même : *Ecclesia vero per universum mundum ab apostolis firmum habens initium, in una et eadem de Deo et de Filio ejus perseverat sententia* (III, 12, 7). *Et ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur* (V, 20, 1). Les fauteurs de schismes brisent le corps de Jésus-Christ : καὶ διὰ μικρὰς καὶ τὰς ὁψούσας αἰτίας τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ τέμνοντας καὶ διαιροῦντας, καὶ ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς, ἀναιροῦντας · *propter modicas et quaslibet caussas magnum et gloriosum corpus Christi conscindunt et dividunt, et quantum in ipsis est, interficiunt* (IV, 33, 7). Se séparer de l'Église, c'est se séparer de Christ ; s'éloigner de l'enseignement ecclésiastique, c'est s'éloigner de la foi ; ceux qui cherchent le salut en dehors de l'Église sont dans l'erreur, aveugles conduisant d'autres aveugles (V, 20, 2). L'Église est une institution, elle forme un tout apparent aux regards de chacun. Irénée ne connaît pas la distinction entre l'Église

visible et l'Église invisible. Les sectes ne possèdent point de martyrs, car un martyr est un témoin de la vérité et les seuls membres de l'Église sont dans la vérité. Ce n'est donc que chez elle qu'on trouve des martyrs (IV, 33, 9). Les autres, parussent-ils avoir toutes les vertus, sont en dehors de la vérité. L'Église est la porte par laquelle on entre dans la carrière du chrétien. Y entrer par un autre endroit serait agir à la manière des larrons et des voleurs (III, 4, 1).

L'idée d'unité est renforcée par la comparaison avec le paradis terrestre, elle est le refuge des fidèles et ils n'en peuvent trouver aucun autre : *Plantata est enim ecclesia, paradisus in hoc mundo* (V, 20, 2). L'hérésie n'est autre chose que l'arbre de la connaissance du bien et du mal dont il suffit de goûter pour mourir.

L'Église est la seule mère légitime des fidèles : *qui non participant eum (Spiritum in ecclesia), neque a mammillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem* (III, 24, 1); elle engendre des enfants à la vérité plus aisément que l'Écriture sainte : *Hanc fidem qui sine litteris crediderunt... propter fidem perquam sapientissimi sunt et placent Deo, conversantes in omni justitia et castitate et sapientia* (III, 4, 2). Le salut et la sanctification des âmes qui arrivent à la foi sans la connaissance des écrits sacrés ne laissent place à aucun doute. L'Église n'est pas seulement la mère des fidèles, elle est aussi la nourricière des hommes pieux de l'ancienne alliance : Τοιούτους πρεσβυτέρους ἀνατρέφει ἡ ἐκκλησία, περὶ ὧν καὶ προφήτης φησίν (suit une citation d'Esaïe LX, v. 17) IV, 26, 5.

L'Église n'est pas un faisceau, une fédération, une collectivité; elle possède une unité foncière et originelle. L'Église est antérieure aux églises, elle est enfin la mère des églises. Il serait faux de dire que les églises forment l'Église, celle-ci est le principe, les autres ne sont que les dérivés. L'Église est la racine des églises : Αὗται φωναὶ τῆς Ἐκκλησίας, ἐξ ἧς πᾶσα ἔσχηκεν ἐκκλησία τὴν ἀρχήν · αὗται φωναὶ τῆς μητροπόλεως τῶν τῆς καινῆς διαθήκης πολιτῶν (III, 12, 5). La notion vraie de l'Église atteint une réalité surnaturelle et métaphysique.

Cette Église par excellence se composait à l'origine du col-

lège apostolique et des disciples de la première communauté chrétienne : *quum remisissent summi sacerdotes Petrum et Joannem, et reversi essent ad reliquos coapostolos et discipulos Domini, id est in ecclesiam* (III, 12, 5). Nous verrons dans la suite par quels organes elle rend ses oracles.

Les hérétiques suivent leurs pensées propres et aboutissent ainsi à une incroyable diversité d'opinions qui se contredisent les unes les autres ; ils n'ont pas une foi ferme et assurée. Toute opinion particulière est bannie de l'Église, tout ce qui menace l'unité disparaît, les hérésies sont vaincues et il ne reste rien pour l'esprit de parti ; l'Église est le triomphe du général sur le particulier, de la collectivité sur l'individu. La pensée individuelle, le subjectivisme, sont vigoureusement combattus, témoin le passage suivant : *Secundum hunc igitur sermonem apud neminem erit regula veritatis, sed omnes discipuli omnibus imputabunt, quoniam quemadmodum unusquisque sentiebat, et quemadmodum capiebat, sic et sermo ad eum factus est. Superfluus autem et inutilis adventus Domini parebit, si quidem venit permissurus et servaturus uniuscujusque olim insitam de Deo opinionem* (III, 12, 6). L'opinion particulière, *insita opinio,* rend inutile la venue de Jésus-Christ ; le docteur sous la plume duquel se trouve cette affirmation est bien dans la ligne de l'Église catholique.

L'Église, répandue dans le monde, forme un seul corps et la diversité des éléments qui la composent n'empêche point la solidité de l'ensemble. Cette conception ne manque pas d'attrait pour un tempérament administrateur et pour une âme d'évêque qui souhaite naturellement un seul troupeau sous un seul berger. L'Église est saisie comme un établissement visible avec son organisation et sa règle de foi ; celui qui adhère à cet établissement est assuré de son salut, celui qui s'en écarte va à la condamnation ; on aperçoit ici ce que Schleiermacher considère comme le signe spécial de l'Église catholique : elle fait dépendre le salut non de l'union avec Christ, mais de l'union avec l'Église.

Le Christ ne se trouve que dans l'Église et il y est nécessairement ; elle a le dépôt de la foi et une âme ne devient croyante que par son moyen: *quam (fidem) perceptam ab ecclesia custodimus* (III, 24, 1).

Les fidèles marchent suivant la volonté divine, non parce qu'ils sont transformés intérieurement, mais parce qu'ils acceptent la saine doctrine. Les œuvres de la foi sont ecclésiastiques et mises sous la garantie de l'établissement religieux, nous tombons dans le légalisme.

Le christianisme, ayant un caractère légal, deviendra forcément sacerdotal; déjà Irénée assimile les disciples aux lévites de l'ancienne alliance : *Discipulis Domini leviticam substantiam habentibus ;* et les apôtres aux sacrificateurs : *Sacerdotes autem sunt omnes Domini apostoli* (IV, 8, 3) ; le christianisme n'apporte rien de spécifiquement nouveau, il se verse dans les moules de l'institution mosaïque.

L'Église est une, mais elle se compose de nombreux éléments ; il s'en trouve de prépondérants, à qui, en cas de conflit, il faudra donner la préférence, ce sont ceux qui jouissent du privilège de l'ancienneté.

§ 3.

ANCIENNETÉ.

Entre toutes les églises particulières, celle de Jérusalem aurait dû jouir d'un prestige sans égal. Elle était la première en date et comme la mère des autres églises. Son glorieux passé ne la préservait cependant pas d'une certaine déchéance. L'ébionisme avait atteint la Palestine, les églises d'Orient n'offraient pas au point de la vie de la doctrine toutes les garanties qu'on était en droit d'exiger et d'autres les surpassaient en importance.

La dignité d'une église se mesurait à son ancienneté et à la personne de ses fondateurs, les deux choses demeurant d'ailleurs en relation étroite : *nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt* (III, 4, 1)? Ces églises, fondées par les apôtres et dont les évêques furent institués aussi par les apôtres, peuvent n'être pas d'accord entre elles ; devant quelle instance porter la difficulté? Irénée répond par un texte qui est sans doute le plus important de toute son œuvre d'écrivain ecclésiastique : *Sed quoniam valde longum est*

in hac tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones; maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoque modo, vel per sibiplacentiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio (III, 3, 2).

Irénée se tourne donc vers Rome. Cette église jouit d'un passé incomparable. Il serait long de rechercher les titres de gloire des églises et de décider entre elles à qui doit revenir la palme, si, parmi les étoiles de première grandeur, il ne s'en trouvait une qui brille d'un éclat sans égal. Les expressions se pressent sous la plume d'Irénée pour dire la supériorité de Rome. Par ses origines, par son histoire, par sa puissance actuelle, elle attire les yeux de tous et s'impose à l'ensemble des églises.

La question d'origine est capitale : *habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos* (III, 3, 1). Toutes les églises sont en principe mises sur le même pied, car il ne s'agit pas tant des églises que des évêques, ce sont eux qui forment la chaîne. On tient compte des évêques établis par les apôtres, et non pas des églises qu'ils ont fondées; au point de vue de la succession apostolique, l'église n'est rien, l'évêque est tout.

Comme cette tâche serait immense, *quoniam valde longum est*, qu'elle embrasserait un nombre d'églises considérables, *in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones*, il suffira de regarder vers l'église de Rome. Elle porte les caractères suivants : elle est très grande, *maximae*, très ancienne, *antiquissimae*, très connue, *omnibus cognitae*, fondée d'abord, puis organisée par les deux plus illustres apôtres, Pierre et Paul, elle est détentrice de la foi et de la tradition, enfin elle possède une suite d'évêques qui se rattachent à ses deux émi-

nents fondateurs. Aucune autre ne peut se comparer à elle, elle a un patrimoine qui ne trouve pas d'équivalent, elle demeure unique à tous égards. Aussi possède-t-elle ce qu'Irénée appelle « *potentiorem principalitatem* » un terme qui a soulevé bien des difficultés. On n'est même pas sûr de la leçon latine et l'on ne peut s'empêcher de s'écrier avec un commentateur : *Invidia temporum utinam ne textum Irenaei graecum nobis eripuerit!* Plût au ciel que la jalousie du temps ne nous eût pas enlevé le texte grec d'Irénée! Il est difficile de savoir au juste ce qu'est cette « *potentiorem principalitatem* » que les auteurs catholiques se plaisent à traduire par « primauté ». Quelle que soit la chose qu'il entende par là, primauté, puissance supérieure, dignité principale, il veut en tout cas lui assigner le premier rang; dans sa pensée, toute église doit regarder vers Rome, dépôt de la tradition apostolique. Enfin la situation politique contribuait puissamment à faire de cette ville le centre ou la tête de l'Église (1).

La pensée d'Irénée devient prophétique. Elle fournit tous les éléments nécessaires pour justifier les prétentions romaines. L'église de Rome possède une dignité intrinsèque à laquelle aucune autre ne peut prétendre; comme l'église n'est rien au point de vue de la succession apostolique et que l'évêque est tout, les attributs inhérents au siège passeront à celui qui l'occupe. Ce passage forme comme tout un arsenal destiné à appuyer l'ambition des évêques de Rome, il est une merveilleuse théorie de l'autorité et des droits romains. Ce serait chose bien curieuse et instructive de suivre son emploi et de constater son influence dans les âges postérieurs.

Nous avons désormais une tête. L'Église a extérieurement l'allure d'une république, cette république tend à la monarchie. Une communauté s'élève qui se distingue des autres par son origine et par son importance; elle jouera le rôle d'arbitre dans les cas litigieux, elle prendra l'habitude de faire comparaître

(1) Lire dans le premier volume de l'*Histoire des Dogmes* de Harnack, p. 405 de la première édition, un exposé très complet et intéressant des raisons de la suprématie romaine sous le titre : Katholisch und Römisch. Ces raisons, Calvin les avait déjà indiquées dans un vigoureux passage qui renferme tout un programme (Institution IV, 6, 16).

les autres églises devant son tribunal, dépositaire de la foi et de la tradition elle se constitue la gardienne de l'orthodoxie et incarne le principe d'autorité.

Sur ce terrain, les adversaires de l'Église, gnostiques ou autres, n'avaient rien à opposer. Ils ne pouvaient montrer aucun de leurs docteurs remplissant le rôle de Clément Romain écrivant à l'église de Corinthe pour l'exhorter à la paix, pour fortifier sa foi et surtout pour lui rappeler la tradition reçue des apôtres, précédent qu'Irénée rappelle et qui confirme son raisonnement (III, 3, 3).

L'ancienneté et la tradition sont deux sœurs jumelles qui se donnent la main. La tradition fait revivre le passé dans le présent, elle unit les choses anciennes aux choses actuelles ; ce qui est actuel n'a de valeur qu'à la condition de reproduire ce qui a été autrefois. Les gnostiques sont des novateurs, les rappeler à la tradition c'est les réduire au silence. La lettre de Clément est plus ancienne, *vetustior*, que les écrits gnostiques, elle a, par conséquent, plus d'autorité. C'est un grand point aussi que de montrer la filiation par laquelle on se rattache aux anciens ; la tradition et la prédication de la vérité ont été transmises depuis les apôtres par une chaîne régulière d'évêques dont Irénée dresse soigneusement la liste, il conclut en disant : Τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς (III, 3, 3).

L'ancienneté est une présomption en faveur de la vérité, les novateurs doivent inspirer de la défiance ; sans doute il y a de vieilles erreurs, l'hérésie a aussi des racines dans le passé, Simon le magicien en est la preuve, mais elle est active surtout dans le présent. En matière religieuse, la nouveauté est une hérésie.

§ 4.

ÉPISCOPAT.

Entre autres choses que l'Évangile a faites nouvelles, il faut compter la mise sur le même rang de tous les fidèles. L'Évangile a effacé de multiples préjugés, parmi lesquels le clérica-

lisme n'est pas le moins considérable. Les fidèles, tous les fidèles, forment une nation sainte, un sacerdoce royal, tous sont égaux et frères, possèdent les mêmes droits et participent également aux privilèges de la nouvelle alliance. Point de caste spéciale, point de prérogatives attachées à une fonction ecclésiastique, quelle qu'elle soit. C'est une donnée fondamentale des écrits du Nouveau Testament.

Cette pensée se trouve aussi dans Irénée. Toute une série de passages vient l'appuyer. Il admet le sacerdoce universel, tous les fidèles peuvent au même titre s'approcher de Dieu : *quae (gloria) postea revelabitur his qui diligunt Deum* (IV, 20, 8).

Les hommes spirituels sont ceux qui ont le don de prophétiser et de parler en langues : *multos audivimus fratres in ecclesia, prophetica habentes charismata, et per Spiritum universis linguis loquentes... quos et spirituales apostolus vocat* (V, 6, 1); or l'on sait combien la prophétie était opposée à l'esprit ecclésiastique, ou du moins hiérarchique et administratif.

Dans le célèbre chapitre XXXIII du IVe livre, tout entier consacré à décrire le caractère et l'attitude du disciple spirituel, rien ne permet de supposer que ce disciple ne soit pas un membre quelconque de l'église, dépourvu de toute charge ou fonction, et cependant ce disciple spirituel juge, examine et décide en toute souveraineté : *examinabit, judicabit*, etc. Certaines affirmations vont plus loin encore : *omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem*; πᾶς βασιλεὺς δίκαιος ἱερατικὴν ἔχει τάξιν (IV, 8, 3).

A ne considérer que ces passages, il semblerait qu'Irénée admet pleinement le sacerdoce universel et qu'il n'est pas possible de le compter au nombre des docteurs qui divisent le peuple chrétien en deux parties d'inégale dignité : les laïques et le clergé. Cette distinction règne cependant et efface la notion du sacerdoce universel. La haute importance qu'Irénée attachait à l'Ancien Testament, son désir de trouver dans le peuple juif l'image de l'Église, l'amenait à transporter l'organisation judaïque au sein de la nouvelle alliance : nous avons déjà vu qu'il assimile les disciples aux lévites de l'ancienne loi : *discipulis leviticam substantiam habentibus.*

Déjà à la fin du premier siècle, on commençait à établir une distinction entre κλῆρος et λαός, cette distinction est admise et

développée chez Irénée. Il emploie deux termes différents pour désigner ceux qui remplissent une charge dans l'église, deux termes qui se trouvent déjà dans le Nouveau Testament, ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος. Il n'établit entre eux aucune différence, l'évêque, ἐπίσκοπος, ou l'ancien, πρεσβύτερος, exercent une seule et même charge comme le montre le passage suivant : *Quapropter eis qui in ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt* (IV, 26, 2). Les anciens ont seuls l'autorisation d'enseigner, distribuent les sacrements et veillent à la pureté de la foi de la communauté. Les fidèles doivent obéir aux anciens ou évêques, d'abord parce que ceux-ci sont établis pour faire régner l'ordre, ensuite parce qu'ils possèdent le charisme de la vérité. Les anciens sont les dépositaires de la doctrine apostolique : *presbyteri apud quos est apostolica doctrina* (IV, 32, 1).

L'Église est la source et l'organe de la vérité, par le moyen de ses représentants, anciens ou évêques. La dignité et le pouvoir qu'Irénée attribue à l'institution vont en réalité à ceux qui la dirigent. Le peuple chrétien n'a pas qualité pour parler au nom de l'Église. Il n'est point fait mention des droits de l'église locale; est-elle autonome, a-t-elle la libre disposition de soi? Ces questions n'abordent point la pensée d'Irénée non plus que celle des écrivains ecclésiastiques de ce temps.

Pour ceux qui s'écartent, Irénée trouve des reproches qu'on croirait adressés par l'Église de Rome aux dissidents d'aujourd'hui : *reliquos vero, qui absistunt a principali successione, et quocunque loco colligunt, suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae; vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes; aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes. Omnes autem hi deciderunt a veritate* (IV, 26, 2).

Les évêques sont les successeurs des apôtres. Irénée attache le plus grand prix à cette succession apostolique qui s'applique indifféremment aux évêques ou aux anciens (III, 2, 2; IV, 26, 2; III, 2, 2). Les uns et les autres sont, à titre égal, les dépositaires de la tradition apostolique, la prédication ou l'in-

terprétation des Écritures leur est confiée ; aucune trace n'apparaît encore de la distinction hiérarchique qui s'est établie plus tard. Toutefois, le mot πρεσβύτερος revient plus fréquemment que le mot ἐπίσκοπος ; de plus πρεσβύτερος peut désigner de mauvais pasteurs, des artisans d'erreur qui s'écartent des chemins de la vérité (IV, 26, 3), tandis que le terme ἐπίσκοπος désigne toujours de fidèles serviteurs de Dieu, les successeurs authentiques des apôtres. Le mot ἐπίσκοπος est le seul employé dans la liste des évêques de Rome, il apparaît aussi seul dans le très important passage (IV, 33, 8) qui montre les caractères de la véritable doctrine et de la véritable église. Les évêques sont les successeurs des apôtres et les représentent ; remplissant le même rôle, ils doivent jouir de la même autorité.

Christ est le chef des évêques comme il était le chef des apôtres, il agit par les premiers comme il a fait au moyen des seconds. Les évêques sont les gardiens de la tradition apostolique (III, 3, 1), elle n'a été communiquée qu'à eux seuls ; celui qui s'écarte de cette filiation historique et spirituelle se met en dehors de l'Église. Cette idée remplit les chapitres II, III, IV et V du IIIe livre. S'il en était besoin, Irénée citerait les noms des évêques des grandes églises fondées par les apôtres comme il cite les noms des évêques de Rome, mais, outre que ce serait un travail considérable, ce serait aussi une peine superflue ; les fauteurs d'hérésie ne peuvent faire valoir ni filiation historique, ni filiation spirituelle : *Omnes enim ii (haeretici et ignorantes) valde posteriores sunt quam episcopi, quibus apostoli tradiderunt ecclesias* (V, 20, 1).

Les évêques enseignent et dirigent les fidèles dans la lecture de l'Écriture sainte dont ils sont les interprètes autorisés : *Post deinde et omnis sermo ei constabit, si et Scripturas diligenter legerit apud eos qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina* (IV, 32, 1) ; ils conduisent l'Église en la préservant de toute erreur de doctrine car, en tant que successeurs des apôtres, ils ont reçu le saint Esprit : *in ecclesia enim posuit Deus apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem Spiritus* (III, 24, 1) ; poursuivant l'œuvre apostolique, ils sont au bénéfice de toute cette action du saint Esprit qui ne s'exerce que par leur intermédiaire. L'Église entretient

et nourrit les anciens : τοιούτους πρεσβυτέρους ἀνατρέφει ἡ ἐκκλησία (IV, 26, 5) ; ceux qui reçoivent de l'Église leur aliment spirituel possèdent le saint Esprit (III, 24, 1) ; il en résulte que les conducteurs de l'Église sont les organes du saint Esprit : l'idée n'est pas formulée mais elle est indiquée. Puisque le saint Esprit n'existe que dans l'Église, la conclusion correcte est que ceux qui se trouvent à sa tête sont particulièrement inspirés, non comme individus isolés, mais par la nature de leur fonction. Le saint Esprit habitant dans l'Église trouve sa plus haute expression chez les évêques conducteurs de l'Église. De plus, les évêques possèdent le don ou signe certain de la vérité, *charisma veritatis certum* (IV, 26, 2), la tradition des apôtres; ils acceptent la règle de foi en même temps qu'ils en sont les soutiens. C'est le système épiscopal.

Irénée ne mentionne point les assemblées d'évêques, synodes ou conciles, les circonstances extérieures ne permettaient guère de semblables réunions; il suffira que les événements deviennent favorables pour que de telles assises puissent se tenir et que les évêques, réunis en collège, en viennent à prendre des décisions doctrinales. Bien que les évêques ne forment pas un corps organisé extérieurement, le principe est posé : l'épiscopat, succédant au collège apostolique, jouira des privilèges que possédait celui-ci.

Dans la formation hiérarchique qui se poursuit sans relâche au second et au troisième siècles, formation qui cherche à assurer l'unité de l'Église dans tous les domaines, nous trouvons l'idée fondamentale que l'Église est le chemin exclusif du salut : *cujus (Spiritus) non sunt participes omnes, qui non currunt ad ecclesiam* (III, 24, 1) ; qu'elle seule possède la vérité, toute la vérité ; qu'elle n'a rien de commun avec les tâtonnements et les fluctuations qui sont le propre de l'homme. C'est la pensée que Bossuet formulera d'une façon définitive dans sa préface à l'*Histoire des Variations :* « La vérité catholique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection; l'hérésie, faible production de l'esprit humain, ne se peut faire que par pièces mal assorties ».

L'Église prend conscience d'elle-même dans l'épiscopat et l'épiscopat s'oriente vers Rome.

CHAPITRE IV

LES SACREMENTS

Ce mot ne se trouve pas chez notre auteur. On ne le rencontre guère avant Tertullien dans la littérature ecclésiastique. Bien qu'il ne soit pas employé par Irénée, il ne faudrait pas conclure que les actes désignés par ce terme soient passés sous silence.

Quelle idée se fait-il des sacrements, quelle est leur valeur, quelle place leur accorde-t-il dans sa conception de l'Église? Ici encore les gnostiques l'ont amené à mettre au jour et à préciser sa pensée.

§ 1.

BAPTÊME.

Dans l'ouvrage contre les hérésies il n'apparaît que rattaché soit au baptême à Jésus, soit à certains épisodes de l'Ancien Testament. C'est un moyen de régénération, τὸ βάπτισμα τῆς εἰς θεὸν ἀναγεννήσεως (I, 21, 1), qui met les fidèles en possession de la règle de vérité, τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε (I, 9, 4), c'est-à-dire qu'il accompagne l'entrée dans l'Église. Il est, d'une façon mystique, rapproché du déluge et comparé à l'arche de Noé; Dieu a amené le déluge pour détruire les hommes à cause de leur désobéissance, le Verbe de Dieu donne à ceux qui croient en lui une source d'eau dans la vie éternelle, comme il conservait la race d'Adam au moyen de l'arche : *cre-*

dentibus quidem ei (Verbum Dei) fontem aquae in vitam aeternam dans,... et temporibus Noë diluvium inducens, uti exstingueret pessimum genus eorum, qui tunc erant homines,... et ut peccata eorum compesceret, servaret vero arcae typum Adae plasmationem (IV, 36, 4). Le baptême est ainsi un moyen de salut, il fait connaître la règle de vérité, il est un instrument de régénération, il s'identifie avec la nouvelle naissance.

Dans l'ἐπίδειξις la notion du baptême est résumée, brièvement mais d'une façon complète, comme il convenait à un ouvrage écrit en vue de l'instruction des fidèles. Il est rattaché à la foi catholique et accompagné naturellement de la formule trinitaire (chap. 3 et 7), le baptême au nom de Jésus semble n'avoir pas survécu à l'époque apostolique. Il est donné pour la rémission des péchés (cf. Actes, II, 27) et comprend toute l'initiation ecclésiastique : à la fois l'entrée dans l'Église et dans la vie spirituelle, les deux choses étant nécessairement corrélatives. Que le baptême soit la nouvelle naissance et le sceau de la vie éternelle fait dépendre le salut de l'accomplissement d'un rite.

Ces données ont une portée très grande. Il n'est point fait mention du changement intérieur ni de la transformation que réclame l'Évangile, il ne s'agit plus de passer par la porte étroite mais de trouver accès dans l'établissement ecclésiastique. Le baptême correspond à une illumination de l'esprit — Justin l'appelle φωτισμός — puisqu'il met en possession de la règle de vérité; il régénère et change le cœur puisqu'il est le βάπτισμα τῆς εἰς θεὸν ἀναγεννήσεως, *das Siegel des ewigen Lebens und die Wiedergeburt in Gott.* Dans ces quelques indications, nous avons l'esprit de la pure doctrine catholique.

§ 2.

EUCHARISTIE.

Le baptême introduit dans l'Église, l'eucharistie en renferme et en résume tout le culte.

On sait les transformations qu'a subies la doctrine de l'eucharistie dans la suite des temps : de simple offrande d'actions de

grâces qu'elle était à l'origine, elle est devenue la répétition du sacrifice du Calvaire par l'intermédiaire du prêtre. Quelle place occupe Irénée sur la longue chaîne de l'histoire eucharistique?

Le rite institué par le Christ la veille de sa mort est appelé εὐχαριστία, *oblatio*, les deux termes évoquent l'idée de la reconnaissance envers Dieu. Il se rattache directement aux sacrifices de l'ancienne alliance (IV, 17, 4 et 5). Le culte mosaïque n'avait d'autre but que le salut des Juifs par la foi, la justice et l'obéissance; la sainte Cène dans la nouvelle alliance n'est que le prolongement des sacrifices de l'ancienne. Si certains sacrifices, les holocaustes, sont offerts pour l'expiation des péchés, d'autres, les oblations, sont une offrande de reconnaissance. La sainte Cène appartient à cette seconde catégorie : *Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sunt,... et novi Testamenti novam docuit oblationem* (IV, 17, 5).

Le culte que les chrétiens offrent à Dieu ne diffère, ni dans son esprit ni dans sa forme, du culte que lui rendaient les Juifs; il n'y a de changement que chez les fidèles autrefois esclaves, c'est le peuple juif, et maintenant libres, c'est l'Église : *Et non genus oblationum reprobatum est : oblationes enim et illic, oblationes autem et hic; sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia; sed species immutata est tantum, quippe quum jam non a servis, sed a liberis offeratur* (IV, 18, 2).

L'ancienne institution avait un caractère de servitude tandis que la nouvelle porte un caractère de liberté, ceci s'applique aux fidèles et non au culte rendu à l'Éternel. L'Église offre le même sacrifice que les Juifs et ne l'offre que parce que ceux-ci ont démérité. Les hérétiques ne peuvent pas l'offrir plus que les Juifs : *Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. Judaei autem non offerunt : manus enim eorum sanguine plenae sunt : non enim receperunt Verbum quod offertur Deo. Sed neque omnes haereticorum synagogae* (IV, 18, 4).

La sainte Cène est une offrande qui montre la reconnaissance de l'homme et sanctifie les dons de Dieu dans la nature.

N'est-elle rien de plus? quels rapports entretient-elle avec les

paroles prononcées lors de son institution, quels liens l'unissent à la mort de Jésus-Christ?

Un hérétique, Marcus, prétend transformer le vin en sang du Sauveur (I, 13, 2); Irénée le combat vivement et demeure tout à fait étranger à l'idée du changement du vin en sang dans l'Eucharistie. Elle demeure un résumé de la foi : Ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ, καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην (IV, 18, 5).

On peut cependant aller plus loin et trouver des éléments de la doctrine postérieure. Certains passages, un peu mystérieux, favorisent la doctrine de l'ubiquité du corps de Christ ou de l'unité de substance : *Quomodo autem constabit eis, eum panem in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicant, id est Verbum ejus, per quod lignum fructificat, et defluunt fontes, et terra dat primum quidem fenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica* (IV, 18, 4)? Irénée suppose ici que les éléments de l'Eucharistie peuvent être le corps et le sang du Seigneur en vertu de leur communauté d'origine. Le Verbe de Dieu, instrument de la création, se retrouve dans les produits de la création; puisque c'est par lui que la nature vit et s'épanouit, elle est préparée à nous donner le corps du Seigneur qui est le Verbe divin. Le pain et le vin peuvent être considérés comme le corps et le sang de Jésus-Christ parce qu'ils proviennent du Créateur qui est en même temps le Père de Jésus-Christ.

Bien qu'Irénée assimile l'offrande eucharistique aux sacrifices de l'ancienne alliance, il ne paraît pas que ce rapprochement l'amène à considérer l'offrande comme l'équivalent d'une victime. Autrement dit, il n'établit pas de rapport entre l'offrande eucharistique et la mort de Jésus-Christ.

Comment donc expliquer la parole « Ceci est mon corps » qu'il cite dans les termes suivants : *eum qui ex creatura panis est, accepit et gratias egit dicens : Hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est* (IV, 17, 5)? Le Verbe de Dieu unit, fond les éléments de la Cène avec le corps de Christ; la parole divine est le lien, elle est la puissance non pas de métamorphose — c'est ce qu'enseignera la doctrine postérieure, la

transsubstantiation — mais de coexistence du corps de Christ avec le pain et le vin. Nous le voyons très clairement dans les paroles suivantes : Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ (V, 2, 3). L'offrande, l'eucharistie, devenue corps de Christ, est vivifiante tellement qu'elle procure la vie éternelle à ceux qui s'en nourrissent, car ils deviennent les membres du Seigneur, μέλος αὐτοῦ. Il y a donc, chez Irénée, la pensée d'une union profonde et mystique, laquelle a ses effets dans le domaine physique; l'eucharistie nourrit le fidèle corporellement parlant et du même coup elle assure à son corps l'immortalité : ἥτις (ἡ κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομία) καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ, ὅ ἐστι τὸ αἷμα αὐτοῦ, τρέφεται, καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ, αὔξεται (V, 2, 3).

L'eucharistie devient donc une garantie et un moyen d'immortalité; pour reprendre le langage d'Ignace, elle est un φάρμακον ἀθανασίας, ou un *antidotum vitae* (III, 19, 1). Elle participe à la nature du Christ et assure notre communion avec lui. Les chrétiens, membres du corps de Christ, sont nourris par les aliments que leur offre la création; ils sont également nourris par les espèces de l'eucharistie, devenues corps de Christ par le Verbe divin.

Il ne serait pas permis de conclure qu'une conception vaguement panthéiste se trouve, plus ou moins consciente, à la base de ces raisonnements. Il ne s'agit pas d'une transformation des éléments, mais d'une adjonction, l'eucharistie n'est plus un aliment ordinaire mais un aliment qui participe à la nature céleste : Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου · οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα (IV, 18, 5).

En résumé, il ne peut être question pour Irénée d'une transformation pure et simple des éléments en chair et en sang de Jésus-Christ, c'est la doctrine de l'hérétique Marcus, ce n'est pas la sienne. Un principe divin, le Verbe, pénètre le pain et le vin qui deviennent *l'eucharistie*, celle-ci conserve tous les caractères qu'elle avait à l'origine, πρᾶγμα ἐπίγειος, elle reçoit en plus

un caractère spirituel, πρᾶγμα οὐράνιος, grâce auquel elle devient un principe vivifiant et un moyen d'immortalité.

On peut accuser de dualisme cette conception de l'eucharistie, ce dualisme semble se retrouver partout, il n'est autre que celui qui oppose l'esprit à la matière. Comme le dit très justement Auguste Sabatier : « C'est la coexistence mystique et mysté-« rieuse des deux substances et des deux éléments, de même « que dans l'homme Jésus la chair terrestre et le logos céleste « ont et gardent une égale réalité (*Les Religions d'autorité et la* « *Religion de l'Esprit*, p. 160). »

CONCLUSION

En terminant cet exposé de la conception religieuse d'un Père de l'Église qui n'est pas de tout premier rang comme penseur mais dont l'influence a été extrêmement grande dans l'ordre pratique, il ne sera peut-être pas sans intérêt de se demander quelles influences ont agi sur lui d'une façon prédominante et quelles sont les parties de la pensée évangélique qu'il a de préférence incorporées à la sienne. Si l'on emploie les termes qui marquent les grands courants d'idées du Nouveau Testament, la question se posera ainsi : Irénée est-il judéo-chrétien, paulinien ou johannique ?

Nous voyons qu'il fait un fréquent usage de l'Ancien Testament, surtout des Psaumes; dans le Nouveau Testament, Matthieu et Paul sont les auteurs qui reviennent le plus souvent sous sa plume. Toutefois, l'on ne peut juger de l'influence exercée sur un écrivain par le nombre des citations qu'on rencontre chez lui. Il importe surtout de voir les parties maîtresses de son édifice mental, de retrouver les matériaux qui entrent dans cet édifice et de leur assigner une origine, de dire enfin quelle substance intellectuelle, morale ou religieuse s'est assimilée cet écrivain.

Irénée a beaucoup employé l'Écriture sainte. Elle est non pas la seule source, mais de beaucoup la source la plus importante de sa théologie. Quels sont les écrivains sacrés dont la pensée a pénétré organiquement la sienne et a servi de support à sa construction théologique ? A la différence de Justin, d'Aristide et d'autres encore, il n'a jamais porté le manteau du philosophe,

n'a jamais été, par suite de son éducation chrétienne, imbu des doctrines philosophiques en honneur de son temps ; comme il est cependant impossible de ne pas ressentir le courant d'idées d'une époque, il faut se demander de laquelle des doctrines de l'antiquité il a surtout subi l'influence.

Le grand problème soulevé par la philosophie alexandrine était celui des rapports entre le fini et l'infini. Diverses solutions étaient en honneur : pour la gnose, l'émanatisme et la doctrine des éons ; pour d'autres, la théorie du Logos; la doctrine ecclésiastique enseignait la création *ex nihilo* qui échappe à la spéculation, avec l'existence de la Trinité. On ne peut assimiler le principe de la doctrine de la Trinité au principe de la doctrine des éons, comme si l'une ne différait de l'autre que par le nombre des êtres intermédiaires, les auteurs ecclésiastiques s'arrêtant à trois, à cause de l'Ecriture sainte; l'idée chrétienne de la Trinité n'est pas celle d'un développement ou d'une émanation, non plus que d'une différenciation dans l'être divin.

Irénée est surtout platonicien, aussi bien dans sa métaphysique que dans sa psychologie. Il est platonicien par son réalisme et l'importance qu'il attache à l'idée de l'espèce ; il trouve cette philosophie plus religieuse que le système gnostique (III, 25, 5).

Sa construction théologique porte une empreinte judéo-chrétienne et johannique plutôt que paulinienne. Judéo-chrétien, il l'est par son estime de l'Ancien Testament, par la pensée que le Nouveau se borne à développer la loi mosaïque et que la nouvelle alliance ne fait que prolonger l'ancienne. L'apparition de Jésus-Christ est un point culminant, auquel on arrive par une série ininterrompue d'échelons. Ce n'est pas le jour qui succède à la nuit, c'est seulement une plus grande clarté qui apparaît, la révélation est plus complète, elle demeure la même dans son essence. Irénée, comme Tertullien, met sur le même plan l'ancienne et la nouvelle alliances : le judaïsme est élevé très haut et le paganisme rabaissé d'autant. Plus les liens entre le christianisme et le judaïsme sont étroits, plus la séparation d'avec le paganisme est profonde. Entre la religion des Juifs et celle des autres peuples, il n'existe aucun point de contact; d'un côté tout est lumière, de l'autre tout est obscurité. Nous sommes loin de

Clément d'Alexandrie et de son Logos qui a préparé les Grecs à l'Evangile par la philosophie, comme il y a préparé les Juifs au moyen de la loi.

Judéo-chrétien, Irénée l'est encore par son estime des bonnes œuvres; l'homme doit faire son salut, son obéissance lui procure la vie éternelle, la notion de la rédemption est amoindrie par un courant de moralisme qui pénètre toute sa pensée. Quoiqu'il parle beaucoup de l'apôtre Paul et qu'il le cite souvent, il ne paraît pas l'avoir toujours compris ni surtout s'être inspiré de sa pensée. Sa doctrine diffère à beaucoup d'égards de la théologie paulinienne. Il affirme la liberté de l'homme avec tant de vigueur qu'il est un peu pélagien avant la lettre. Paul restreint la liberté humaine et accentue le caractère inévitable, tragique au péché, cette notion si grave et si douloureuse ne se trouve pas chez Irénée. Il n'oppose pas la grâce à la loi, mais donne au christianisme un caractère judaïque et légal que l'apôtre des Gentils aurait combattu vigoureusement. Il n'a pas non plus la terminologie paulinienne, le mot « grâce » qui revient si fréquemment sous la plume de Paul n'apparaît pas sous la sienne; les idées de pardon, de réconciliation, d'expiation, entendues dans le sens des grandes épîtres lui sont à peu près étrangères.

La prédestination, résultat de la grâce souveraine de Dieu, lui est inconnue. Chacun est placé dans le lieu qui convient à son inclination. Ce n'est pas de Dieu que dépend la destinée humaine, c'est de l'homme. La gloire de Dieu, cette pensée si chère à saint Paul et à tous ceux qui ont médité ses écrits, n'entre guère dans le cercle de ses préoccupations. La foi n'est pas la racine de toute vie spirituelle, le grand, le seul moyen de justification ; elle n'est pas l'organe qui saisit le don de Dieu, le principe des œuvres bonnes; elle est bien plutôt la soumission à l'ordre établi, l'acceptation de la doctrine catholique. Elle est comprise dans la *regula fidei*, quiconque se soumet à cette règle la possède. Encore ici l'on constate une immense différence entre Paul et Irénée. La foi est quelque chose d'intellectuel et d'extérieur, nous sommes en route vers la notion catholique de la foi.

La liberté chrétienne n'est pas niée, mais elle est très atté-

nuée. L'idée que le fidèle est maître de toutes choses et en dispose à son gré, la liberté intérieure qui résulte de l'affranchissement de tout légalisme et de toute règle imposée, est en dehors de son horizon. La vie chrétienne consiste à observer les préceptes d'une nouvelle loi. L'ancienne a été abrogée et remplacée par une autre plus parfaite, mais de même nature. Encore ici nous sommes loin du paulinisme.

Enfin, il relève la crainte de Dieu aux dépens de la confiance filiale (IV, 16, 5). Autant la liberté humaine est exaltée, autant l'affranchissement est oublié ou méconnu, le croyant demeure dans un état de minorité spirituelle.

Par contre, nous trouvons de nombreux points de contact avec la théologie johannique, ce qui ne s'explique pas seulement par une affinité naturelle mais surtout par une première éducation. Les pensées fondamentales de saint Jean : l'incarnation et la vie éternelle, soutiennent et animent sa construction théologique.

Nous avons vu combien Irénée s'arrête à l'incarnation, elle occupe la première place sans cependant effacer tout à fait l'idée de rédemption ; il en est de même pour la vie éternelle. De même que la justification est au centre de la formation théologique paulinienne — justice et pardon sont les deux pôles de ce système, les deux colonnes qui supportent l'axe de la pensée — de même la notion de la vie joue le rôle principal chez Jean. Or Irénée se range décidément du côté johannique. L'idée de vie repousse dans l'ombre celle de justification ; ses résumés de la doctrine chrétienne parlent peu du péché et beaucoup de la mort. Le salut est envisagé sous l'angle de la vie et aussi de l'amour comme chez saint Jean, tandis que chez Paul il est plutôt pardon et sainteté.

Cependant une idée extrêmement importante et sans contredit la plus originale de la théologie d'Irénée, celle de la récapitulation, n'est pas johannique mais paulinienne, elle a été reprise par Justin, ce que savait bien Irénée citant son prédécesseur (IV. 6. 2).

Quant à la théologie, Irénée appartient à l'école de l'Asie-Mineure et se trouve dans le courant johannique ; quant à l'ecclésiologie, il se range parmi les occidentaux.

Il n'est guère d'usage de ranger Irénée parmi les apologistes et pourtant nous nous demandons s'il n'aurait pas quelque droit à y figurer. Non pas qu'il soit possible de le comparer à ces défenseurs du christianisme qui, au second et au troisième siècles, cherchaient à le laver des fausses imputations dont il était l'objet, comme Athénagore et Tertullien, ou à établir sa raison d'être devant la pensée païenne, comme Justin et Aristide. Ces écrivains passent d'ailleurs volontiers d'un rôle à l'autre, s'adressant tantôt aux gouverneurs, tantôt aux philosophes.

Irénée ne veut pas justifier le christianisme aux yeux des sages et des puissants, non pas que cette tâche fût désormais superflue, l'œuvre de Tertullien nous montre assez le contraire, il veut le justifier aux yeux des indécis et des hérétiques, et pour lui le christianisme c'est l'Église. Qu'on ne l'accuse pas d'étroitesse d'esprit et de cœur; en plaidant la cause de l'Église il entend plaider la cause du christianisme, en bon représentant de l'orthodoxie il veille à la pureté de la doctrine, c'est un apologiste à l'intérieur. On l'a justement remarqué : l'orthodoxie paraît suivre une sorte de ligne politique, moyenne et obstinément conciliante. Quand elle cesse de percevoir l'accord logique des assertions qu'elle semble opposer l'une à l'autre, elle proclame le mystère et n'achète pas l'unité de sa théorie par le sacrifice d'un élément important de sa tradition. Cette méthode, Irénée l'approuve et la défend.

Il ne peut s'empêcher d'opérer avec des prémisses philosophiques; cependant l'hellénisation du christianisme est beaucoup moins accentuée chez lui que chez tel autre écrivain ecclésiastique, par exemple Justin ou Origène, précisément parce qu'il est peu philosophe. Observateur judicieux et bon psychologue, il n'a guère d'aptitude métaphysique; son œuvre n'est pas un véhicule pesamment chargé de pensée grecque ou alexandrine. Il accueille la doctrine du Logos qui était alors en cours, il la précise peu, n'y ajoute guère et ne la creuse pas; en gros, il demeure platonicien.

D'origine orientale il écrit en grec, mais son activité s'exerce en Occident; il établit ainsi un trait d'union entre les deux églises et participe aux caractères de chacune d'elles, par là

s'explique peut-être ce qu'il a parfois d'un peu neutre et estompé dans la doctrine. Comme un Oriental, il s'applique à la notion de Dieu et de Christ; c'est là que va le principal effort de sa pensée et toutefois il n'y apporte guère de clartés nouvelles; comme un Occidental, il pose le problème de l'Église et il ajoute prodigieusement au dogme ecclésiastique. Dans ce second domaine, son influence a été considérable, son livre est un arsenal où Rome trouvera des armes nombreuses et excellentes. A la différence des Occidentaux il n'est pas troublé par la question du salut qu'il ne soulève qu'en passant; le péché et ses conséquences ne sont pas au premier rang de ses préoccupations. Toutes les fois qu'il touche la corde ecclésiastique, elle vibre haut et clair; la corde morale ne rend qu'un son languissant et étouffé.

Si nous essayons de résumer son influence dans une formule brève et précise, nous dirons qu'il a affermi les traits déjà esquissés du dogme théologique plutôt qu'il n'en a complété le dessin; qu'il a enrichi le dogme christologique par le développement de la notion de récapitulation tandis que l'œuvre de la grâce est passée sous silence; que le dogme ecclésiastique apparaît au premier plan et domine tout le reste.

Il a favorisé l'idée du salut par les œuvres et par les forces humaines, il a protesté contre la déformation gnostique de la notion divine, c'est-à-dire qu'il a conservé un élément judaïque et qu'il a combattu un élément païen; il a encouragé la centralisation ecclésiastique, sa pensée est aimantée par Rome.

Il a été un vigoureux défenseur de l'organisation épiscopale et a assigné à l'église et à l'évêque de Rome une situation prééminente « *propter potentiorem principalitatem* ». Il est le premier des Pères qui ait pris une position aussi nette dans la question ecclésiastique, il montre les évêques comme les seuls gardiens autorisés de la tradition; en donnant le premier rang à l'église de Rome ainsi qu'à son évêque, il a fait entrer le système épiscopal dans la phase qui conduit à l'institution de la papauté. Il a contribué pour une large part à la formation de l'Eglise catholique : la règle de foi, le canon du Nouveau Testament et surtout l'épiscopat ont

trouvé en lui un champion aussi vaillant qu'autorisé, car des grands écrivains ecclésiastiques de son époque, il est le seul qui se soit voué presque uniquement à la lutte contre l'hérésie.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos..... 1
Introduction..... 5
Chapitre Ier. L'époque et le milieu..... 8
— II. Activité de la pensée religieuse..... 10
— III. Progrès de l'organisation ecclésiastique et luttes contre les hérétiques..... 12
§ 1er. Controverse pascale..... 17
§ 2. Montanisme..... 21
§ 3. Gnosticisme..... 22
§ 4. Conclusion..... 26

PREMIÈRE PARTIE

DOCTRINE DE DIEU.

Chapitre Ier. Son essence et sa personnalité..... 29
— II. Activité de Dieu. — Création et Providence..... 40
— III. Révélation de Dieu. — Logos, Esprit, Trinité..... 45
§ 1er. Doctrine du Logos..... 49
§ 2. Doctrine du Saint-Esprit..... 51
§ 3. Doctrine de la Trinité..... 53

DEUXIÈME PARTIE

L'HOMME, SA NATURE ET SA DESTINÉE.

Chapitre Ier. Origine de l'homme..... 58
— II. Nature de l'homme..... 61
— III. Ressemblance de l'homme avec Dieu..... 66
— IV. L'éloignement de Dieu ou le péché..... 69
Chapitre V. L'homme, sa destinée..... 74
§ 1er. État des âmes après la mort..... 74
§ 2. La résurrection et l'immortalité..... 77

TROISIÈME PARTIE

DOCTRINE DE CHRIST.

Chapitre Ier. Examen des doctrines adverses 85
— II. L'incarnation 89
— III. Origine et nature du Christ 95
— IV. L'œuvre du Christ 102
§ 1er. La récapitulation : point de vue historique 105
§ 2. — — philosophique 107
§ 3. — — religieux 110
— V. La rédemption 112
§ 1er. Réalisation de la destinée primitive de l'homme 119
§ 2. De la relation entre la faute de l'homme et l'œuvre de Christ 121
— VI. L'appropriation du salut 123
§ 1er. Le salut par la foi 124
§ 2. Le salut par les œuvres 127
§ 3. Le salut par les sacrements 128
§ 4. Conclusion 129

QUATRIÈME PARTIE

L'ÉGLISE.

Chapitre Ier. L'Écriture sainte 133
§ 1er. Formation et étendue du recueil 133
§ 2. L'Écriture sainte et la révélation 138
— II. La tradition 142
— III. L'épiscopat 148
§ 1er. Universalité 149
§ 2. Unité 151
§ 3. Ancienneté 154
§ 4. Episcopat 157
— VI. Les sacrements 162
§ 1er. Baptême 162
§ 2. Eucharistie 163

Conclusion 169

Le Puy-en-Velay, — Imprimerie Peyriller, Rouchon & Gamon.

BQ
1531
.B5

Beuzart, P - Essa
D'Irenee

ii

8-26-71	S M A Donovan
11-8-71	S M A Donovan

1276